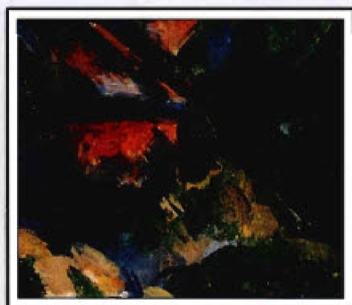
السلسلة الصوفية

التجربة النورانية

عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية



عادل محمود بدر

دار الحوار

التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية
(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنقذ)

- التجربة النورانية عند الإمام الغزالي
- تأليف: د. عادل محمود بدر
- الطبعة الأولى: 2006

- *الناشر : دار الحوار للنشر والتوزيع*

سورية ـ اللاذقية ـ ص. ب: 1018

هاتف وفاكس: 422339 ـ 41 ـ 963

البريد الإلكتروني: Soleman@scs-net.org

تم تنفيذ التنضيد والإخراج الضوئي في القسم الفني بدار الحوار

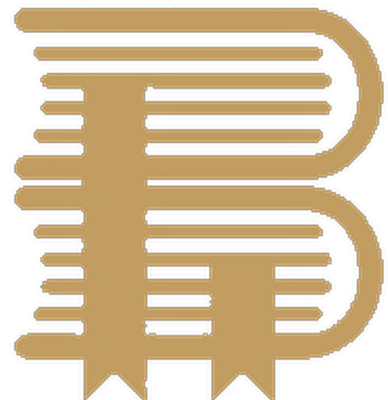
تصميم الغلاف: ناظم حمدان

د. عادل محمود بدر

التجربة النورانية عند الإمام الغزالي

من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية

(قراءة نقدية مقارنة للبعد العقلي في المنقذ)



دار الحوار

إهداء

"إلى روح أكتوبر العظيم الذى جسد في أعماق نفسى روح التحدى،
التى تحولت إلى معزوفة ترددها النفس صباح مساء:
كتبوا علينا الضياع، فما ضعنا... وكتبوا علينا الانطواء في رماد
الفشل، فما فشلنا، بل انتصرنا... وكتبوا علينا الموت عاراً وخجلاً،
فكانت عودة الروح في مسارها الخالد،مسار التحدى... "
إلى هذه الروح أقدم بعض نفسى

د. عادل بدر

إهداء خاص

إلي روح الأستاذين الجليلين:

أ.د / محمد علي أبو ريان　　　　أ.د / سامي نصر لطف

اللذين غرسا في نفسي روعة القيم، وحب البحث العلمي الجاد.

إليهما في أكرم جوار.

د. عادل بدر

الفهرس

الموضوع | الصفحة

مقدمة

يتمحور هذا البحث حول إعادة فهم رؤية الغزالى في كتابه "المنقذ من الضلال"، تبعاً لهذا السؤال: هل تنضوى هذه الرؤية على فحوى أو مضمون عقلى بما يجعلها امتداداً أصيلاً للرؤية الفلسفية بألف ولام التعريف؟! — وما مدى تكاملية هذه الرؤية مع فكر الغزالى في مؤلفاته الأخرى السابقة واللاحقة على كتاب المنقذ؟! — والإجابة عن هذين السؤالين، تتكفل، عند تحققها، بدحض ذلك الاعتقاد الراسخ حتى يومنا هذا بأن الغزالى هو المسؤول عن توقف التفلسف والعلم في الشرق بتأليفه لكتاب تهافت الفلاسفة، وانتصاره للتصوف، الأمر الذي جعله، وفق هذا الاعتقاد، يحتقر العالم الحسى، إذ وضع الحس والعقل بين قوسين، عندما حط من شأن العقل، أو ما يسمى في الاصطلاح الحديث "الأنا المنطقية"، واستعاض عن عالم الحس والعقل والمنطق، بالعالم الماورائى أو عالم المشاهدات الصوفية، وكانت النتيجة تحمل الغزالى عبء أحد عوامل النكوص والانحلال الذي أصاب الشرق الإسلامى. وبمرور الزمن وتواتر هذا الأمر، تحول إلى اعتقاد، ثم ترسخ الاعتقاد فصار إشكالية تعنى في صورة من صورها كل مشكلة تطورت حتى تراكمت وتضخمت أبعادها، فصارت أكثر عمقاً وأبعد غوراً، فأصبحت هماً يأخذ بتلابيب الاهتمام في كليته، أعنى أنها أصبحت بالنسبة لتاريخ الفكر الإسلامى بعامة، وتاريخها في

الشرق الإسلامى بخاصة، هماً أولياً يطغى على كل اهتمام. ولا يمكن لحقيقة هذه الإشكالية أن تنجلى إلا بإعادة فهم أبعادها، وفق منهج نقدى، يأخذ على عاتقه تتبعها لا وفقاً لإحداثيات زمنية تاريخية فحسب، ولكن وفق رؤية نقدية فكرية تحاول تتبع جذورها، فلسفياً، في النصوص والمؤلفات، بحيث تضع في اعتبارها وضع كل الرؤى السابقة لهذه الإشكالية بين قوسين، لأن الأمر يتطلب إعادة النظر فيها على نحو جديد، وهو ما لا يتسنى لها إلا بطرح كل المواقف الإيقانية التوكيدية الساذجة، وتحويل الشعور من تلك المواقف الساذجة، إلى التجربة النقدية الصحيحة، التي هي المجال الذي يمكِّن الرؤية الجديدة، من التحقيق القصدى للماهية الخالصة لهذه الإشكالية داخل الوعى أو الشعور، بإدراك أبعادها كأشياء حقيقية.

من هنا كان البحث عن الحقيقة، يتضمن إعادة النظر إلى الأشياء والأفكار، بل رؤيتها بمنظور مختلف، فليست الأفكار ماهيات في ذاتها، بل هي مركبة ومصنوعة وفقاً لرؤى مختلفة، ذلك أن النظر المختلف للحقيقة وإعادة فهمها، إنما يؤدى إلى اكتشاف إمكانات جديدة لم تكن واضحة من قبل، وهذه هي بداية الانطلاق، أي بداية الوعى النقدى الذي يسمح بتبديل منظورنا تجاه الحقيقة، وهو أيضاً الذي يتيح لنا الكشف عن الأبعاد المبهمة، بما يعنى أن النقد، في تتبعه الأنطولوجى لجذور الحقيقة، يكون هو الضوء الذي يكشف آفاقاً كانت مستورة ومحجوبة في باطن الظواهر، إذ النقد حينئذٍ يقظة وانتباه إلى الخفي واللامرئى أو اللامنظور، وهو النور الذي يخرجنا من دائرة الانغلاق والسبات إلى ارتياد آفاق التقدم، بإعادة تأويل الحقيقة، بحيث تصير مفهومة. ولما كان الفهم ليس ثابتاً بصورة مطلقة، فإن الحدود الفاصلة بين الأشياء ليست ثابتة، بل متغيرة وإلى مالا نهاية، تبعاً لاتجاه الرؤى الجديدة، التي تنظر إلى تلك الحدود. ومن ناحية أخرى فإذا كانت الفلسفة هي تأمل الوجود، وفي

كل وسيلة يمكن أن يفهم هذا الوجود، فإن إعادة فهم الإشكالية التي نحن بصددها، يتطلب تفاعلاً بين النص وقارئه، أي التفاعل والحوار بين عالمين، وهنا يصير فعل القراءة ذاته، هو اللحظة الفاصلة في عملية التحليل كلية، ففيها ترتكز القدرة على صياغة تجربة القارئ. وهكذا فعالم النص يفتح أمامنا أفقاً لتجربة ممكنة، لأن النص ليس شيئاً مغلقاً على ذاته، بل هو مشروع كون جديد منفصل عن الكون الذي نعيش فيه، وامتلاكنا لنص ما من خلال القراءة، لا يعنى إلا نشر أفق عالم ضمنى يحتوى على الرؤى والأفعال، وربما الأشخاص والأحداث والقصص المروية كما يقول ريكور، وهنا ننتمى بوصفنا قراءً دفعة واحدة إلى أفق تجربة العمل والنص، وعندئذ فإن أفق التوقع الذي للقارئ، وأفق التجربة يواجه كل منهما الآخر على نحو مستمر، ثم يندمجان، وهنا تندمج الآفاق جوهرياً، في فعل فهم النص.

إن للغزالى، كما لغيره، قضايا عبر عنها، وأخرى موجودة ولكنها لم تخرج إلى حيز التعبير، وثالثة تعبر عنها آثاره الفكرية تعبيراً إيمائياً تلميحياً، وبشكل صامت يفصح عن خباياها، بل وفي نطاق يدعونا لحوار صامت معها. وعليه أليس علينا أن نحاول البحث في تراثنا عما هو جدير أن يستوحى، بحيث يستثمر في بناء عقول جديدة حرة ومتطورة؟! — ألا نحاول، كما هي مهمة التاريخ الحقيقى للفلسفة، أن نشحن فكرنا القلق الحائر في بيداء اللاوعى والتمزق برؤى تحرضه على الإبداع لفتح آفاق مستقبلية تسلحنا ضد التخلف، لأجل القفز نحو التقدم؟! — إن الأفكار التي لا تفعل ذلك إنما هي أفكار للهو، تشارك في تهميش الوعى والوجدان، وتعوق صيرورة التاريخ، وتشارك في تخدير العقول على نحو أبدى. إن لاستجلاء الحقيقة جهوداً مضنية تختلف حسب قدرات من يبحث عنها وميوله، غير أن الجميع وهو يتجه نحو التعامل مع استجلاء الحقيقة، يحاول كبحها، وهي تقاوم لتظهر على مرآة الوعى، ولهذا نفسر

أن الحقيقة الفريدة عند كل مفكر هي صراعه بين ظهور الحقيقة وغيابها، وهو في الواقع أهم ما يميز الحوار الدائم بين الظهور والخفاء، بين الضياء والظلام، بين الحقيقة والواقع. ألم يرهق العقل النظرى روح الغزالى حتى أنهكها وأسقطها صريعة لداء فكرى عضال، في أزمة روحية طاحنة؟! وألم تُخرج هذه الأزمة ذاتها روح الغزالى من عتمة الشك المطلق إلى آفاق اليقين بالضرورات العقلية؟! وألم يجعل الفقه وعلم الطب من ابن رشد عقلانياً، رغم أرسطيته، يعطى للتأمل الماورائى حظه، وللواقع حظه، حيث رأي أن الانطلاق من الواقع، منهجياً، هو المؤسس للعلم الصحيح؟!.

إن ما زاد من أمر إشكالية الغزالى تعقيداً محاولة ابن رشد في كتابه تهافت التهافت، والتي قلّص فيها نظريات العقل الجديدة، عند الغزالى، مرتداً بها إلى نظرية أرسطو القديمة، وشتان بين محاولة كانط في نقد العقل الخالص الذي جاء على غرار تهافت الفلاسفة، وبين محاولة ابن رشد. وهكذا بدت إشكاليات المذهب الغزالى وتعدد الأنساق الفكرية التي آمن بها كمعيار لكشف الحقيقة، أمام عمر فروخ المفكر المعاصر كدلالة على مرض الغزالى بمرض القنط، كما أن تحذير الغزالى نفسه من محاذر الوهم الرياضى الذي وظفه ابن سينا كعلم، جعل الدكتور مراد وهبه يصفه بأنه ضد العلم الرياضى، وتغافل الرجل عن إدراك أن الغزالى هو المؤسس الحقيقى للمنطق الرياضى، والمنمط للتناقض الرياضى لما أعلى من شأن نقد العلّية عند الغزالى عنها عند هيوم الذي لا يعترف إلا بنقده، كما تعمد آخرون وصف الغزالى بأنه عدو للفلسفة، لأنه اتجه للتصوف، حتى صارت تلك الأقاويل كأنها وحى أو عقائد يجب التسليم بها دون مناقشة، وهو أمر يضرب بجذوره العميقة في محيط الرؤى الساذجة التي نود وضعها بين قوسين، محاولة للوصول إلى ماهية هذه الإشكالية الخالصة. لهذا السبب اتجهت قصدياً وبشكل أولى إلى أزمة الغزالى الروحية التي كانت سبباً في كتابة الغزالى لكتابه المنقذ الذي قيل أنه

السبب الحقيقى وراء أزمة الوعى الفلسفي، لتلفع الغزالى فيه برداء الصوفية، والماورائيات اللاعقلية. ولقد اعتبرت أن هذه الأزمة الغزالية كأساس مشكل لبنية هذه التجربة التي أوقفته على مدى الجدوى التي نحصلها بالاقتصار على أحكام الأنا المنطقية بوصفها عقلاً نظرياً، وكان لابد في البداية من فحص هذه الأزمة الروحية في ضوء كل ملابساتها، وتبعاً للمنحنى الشخصى لحياة الغزالى ذاتها، مما شكل في النهاية رؤية بنية التجربة الغزالية في ضوء العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية، فلولا الشك في أحكام الأنا المنطقية الذي وصل مداه في وعى الغزالى، لما سقط الرجل في أزمته الطاحنة، ولولا معاناة هذه الأزمة لما وقف الغزالى على تحديد الشروط الضرورية لجعل يقين العقل النظرى كأنا منطقية يقيناً مؤطراً بحدود زمكانية الظواهر في العالم الحسى، ولأن البنية هي الإطار الذي يحوى داخله مضموناً، فقد انتقلتُ من بنية التجربة الغزالية إلى مضمونها، في محاولة تجشمت عناء البحث في بواطن النصوص لاستجلاء الكيفية التي انتقل بها الغزالى من تقليديته لمذهب ابن سينا إلى آفاق الإبداع الفلسفي الجديد، بانتقاله من الأنا المنطقية، إلى اكتشافه أن وحدة العقل العليا هي الأنا المتعالية التي تعبر عن عقلانية وراء العقل النظرى تمثل بالنسبة له الشرط الضرورى لتحققه، وهذه الأنا عبر عنها الغزالى في صور كثيرة، ومصطلحات مختلفة، كالغريزة والنور، والروح العقلى.... وغيرها. ولقد فهمت محاولة الغزالى في الانتقال من الأنا الأولى إلى الأنا الثانية على أنها مجاوزة لتاريخ الميتافيزيقا النظرية التي تولدت عن العقل النظرى ووصلت إلى قمتها في العالم الإسلامى المشرقى مع ابن سينا، واقتضى تحقيق ذلك محاولة رؤية الحوار الفلسفي الذي أجراه الغزالى مع تاريخ الميتافيزيقا مركزاً على صورتها العليا مع ابن سينا، وكان من الضرورى أولاً أن نعرض لماهية الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا من حيث كونها نتاجاً للأنا المنطقية كهوية في ذاتها، وباعتبارها وحدة العقل العليا

بما هي أساس لبناء العلوم في كل صورها. ثم استجليت على طول البحث، ومن خلال كتابات الغزالى نفسه قبل أزمته وبعدها انتقالاً من تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية ومعيار العلم ومحك النظر إلى الإحياء ومشكاة الأنوار ومعارج القدس مروراً بالمنقذ من الضلال المحور الحقيقى للبحث، كيف حاول الغزالى الارتفاع فوق الميتافيزيقا التقليدية مكتشفاً أبعادها الحقيقية أولاً، ثم الوصول إلى حقيقة أن العقل النظرى في وحدته وبوصفه جوهراً مفكراً مجرداً ليس إلا فرضاً في ذاته لا يؤدى لغاية حقيقية، لأن وحدته مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط الحقيقى في كونه جوهراً مفكراً، وهذا الشرط هو الروح العقلى المتعالى أو الأنا المتعالية، وهنا يهدم الغزالى كون الأنا المنطقية هي وحدة العقل العليا ومعه ينهدم صرح الميتافيزيقا التقليدية بوصفها علماً للوجود، وبتبدل الرؤية تبدلت منظومة العلوم في الرؤية الغزالية الجدلية التي حلت معضلة الميتافيزيقا التقليدية، التي اعتبرت ما هو إلهي طبيعى، والعكس، فظنت أن العلوم الضرورية إلهية حتمية، مع أنها في حقيقتها ليست إلا علوماً إنسانية، رغم ضرورية الرياضة منها، واحتمالية علوم الطبيعة فيها. وهنا حدد الغزالى درجات الوعى العقلى من الأنا الحسية إلى الأنا العقلية إلى الأنا المتعالية بوصفها وحدة العقل العليا، وهنا فصل الرجل لأول مرة بين الأحكام التي تصدق على عالم الشهادة وهي أحكام تقوم على الحس والعقل، وهي أحكام مؤطرة بأطر الظواهر الزمكانية، وأحكام عالم الحقائق وهي موضوع إيمانى بالدرجة الأولى، وهذه الأحكام هي الشرط الضرورى ليقين أحكام العقل النظرى في عالم الشهادة. ثم فحصت تجربة الغزالى في المنقذ من الناحية الفكرية، وهو الأمر الذي أوقفنى على أن نورانية الأنا المتعالية، كحدس صوفي، وبصيرة باطنية، هي الكمال لوحدة العقل المتعالية في كتابات الغزالى الأخرى، بمعنى أن الغزالى لم يعصف بالعقل انتصاراً للتجربة الصوفية القلبية، بل إن الحدس الباطنى أو الكشف عنده

ليس إلا ناحية من نواحى نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضروباً من النشاط يندرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم، ويندرج فيها العقل العملى، كأنا عملية، والعقل النظرى (كأنا نظرية ومنطقية)، والبصيرة ونور الإيمان كنقطة نورانية (أو أنا متعالية) ولهذا كان دور العقل أساسياً في الوصول إلى طور الكشف. وعندئذٍ فإن الغزالى يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، والعكس، فلابد لكى نسلك سلوك التصوف أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا اشتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلقاً في الفضاء الواسع، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية وليس خروجاً على العقل، فكما لا يجد الحس كماله إلا في العقل النظرى، فإن العقل النظرى لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالى. وذلك يوصلنا إلى النتيجة الهامة التي تجيب عن السؤالين اللذين بدأنا بهما البحث، وهذه النتيجة هي أن النور الذي قذفه الله تعالى في صدر الغزالى كشفاً، وشفي به من شكه الشامل، كان مصطبغاً بصبغة عقلية فلسفية واضحة، لهذا كان الكشف برهاناً، ولكنه ليس برهاناً محرراً بنظم الأدلة النظرية، إنه برهان كشفي جوانى، يتمرأي على مرآة النفس بعد طول عناقها للتأمل المجرد، وإصغائها إلى النداء الشفيف لروح الوجود، ومن ثم كان موروث الكشف الغزالى دليلاً، لأنه يؤدى إلى درجة من الفهم والثقة التي تزول معها كل الشكوك، ويعطى الاطمئنان الذي يكون عند العقل النظرى عندما يقيم براهينه في مسألة من المسائل فتذهب حيرته، ويزول اضطرابه. وأخيراً أنبئونى أو يخلو الفكر الغربى في محطاته الفكرية الكبرى من التلفع بالماورائيات منذ سقراط وحتى اليوم، وهو الفكر الذي وصل في التقدم العلمى إلى أقصى حدوده المعروفه الآن؟ أليست فلسفة سقراط هي نقطة البدء في كل فلسفة مثالية ومتعالية

بتركيزها على الذات والماهية، والتصورات الكلية الماورائية، وهي التي شكلت الوعى الأفلاطونى بعالم المثل؟!- حتى أرسطو الوضعى لم يخل من الماورائيات التي ركزت في صورية الفكر، وفي الفكر الحديث ألم يربط ديكارت يقين المعرفة بالضمان الإلهي، الذي يحرسنا من طغيان الشيطان الماكر، ناهيك عن التناسق الأزلى عند ليبنتز، والشئ في ذاته عند كانط، والمثالية المطلقة عند هيجل... إلخ؟!. وأخيراً فإنه لابد وأن لإشكالية الغزالى شيئاً وراء الماورائيات، هو الذي طغى على حقيقة فكره التقدمى، وأحاطه بهالة من معاداة الفلسفة والعلم، وهو منها براء. وإنى لا أزعم أن هذه الرؤية هي القول الأخير، وإنما هي فهم ما، لأن الحقيقة هي فهم الفهم.

د. عادل محمود بدر

طنطا أكتوبر 1999م

أولاً: بنية التجربة الغزالية في "المنقذ"

من الأزمة إلى الأنا المنطقية

ترتبط بنية التجربة الغزالية، في كتابه المنقذ من الضلال، بالأزمة الروحية التي عاني منها الغزالى، في عام 488 هـ، والتي دامت حوالى ستة شهور تقريباً، تنازل فيها عن مركزه المتميز في المدرسة النظامية ببغداد، حيث عينه الوزير السلجوقى نظام الملك. وتحت غطاء السرية، ومن بين طنين زملائه وحقدهم، أمام تفوقه ودوافعه الفكرية العالية، ارتحل الغزالى عن بغداد ليحيا حياة العزلة والتوسل والضراعة ما يقرب من إحدى عشرة سنة. والواقع أن الأزمة الغزالية كثيرُ ما وضعت في دائرة المناقشة والنظر، ولكن مع قليل من الفحص المنهجى خاصة لأعمال الغزالى الأخيرة، في ضوء تجربته الدرامية الوجودية الحاسمة، فهذه التجربة قد تركت، دون شك، بصماتها الواضحة على قسمات أفكاره في تلك الأعمال، ومن ثم كان لروايته عن هذه التجربة، أو الأزمة الروحية، التي هي أزمة الوعى أو الشعور النابض في بحثه عن الحقيقة، قيمة خاصة، ذلك أنها تقدم لنا ذاتها في وصف بارع، كما تكشف أيضاً عن بنية رفيعة للشعور الداخلى عندما يرتطم بأحجار الشك والهواجس وتتقاذفه أمواج العلل وعواصف الأمراض.

وإنى معنىٌ هنا بمناقشة الأسباب التي أدت إلى الأزمة وقادت الغزالى إلى الرحيل عن بغداد نحو غاية حياته العليا، باعتبارها العامل الأساسى في تشكيل بنية تجربته، ثم مناقشة ماهية المضمون العقلى لهذه التجربة النورانية، الذي أرى متواضعاً، أنها تتسق بالضرورة مع فلسفة الرجل

فيما قبل الأزمة وما بعدها، ناهيك عما أفرزته هذه الأزمة ونتائجها من ظواهر انتقال التجربة الغزالية من العقل النظرى أو ما نسميه "الأنا المنطقية" إلى "الأنا المتعالية" وهو ما يسميها الغزالى أحياناً بالنور وأخرى بالغريزة وثالثاً بالروح العقلى ورابعاً بالاستعداد الذي يقبل به الإنسان العلوم النظرية، أعنى النقطة الميتافيزيقية التي تقوم عليها المعارف الأساسية للإنسان، ويعتبرها الوحدة العليا للعقل، وهذا الانتقال لا يحدث أي نوع من الفجوات في الفكر الغزالى، بل هو انتقال يعبر عن التكاملية بين ما هو أدنى وما هو أعلى في أطوار انتقال النفس أو العقل من الطور النظرى إلى الطور المتعالى أو الترنسندنتالى، فإذا كان ابن سينا قد اعتقد أن العقل يتطابق مع وظيفته، واعتبر ذلك هو الأس الثابت لبناء العلم بأسره، ومنه أثبت مبحث الوجود، وانتقل منه إلى بناء الفكر الطبيعى والأخلاقى، معتبراً أن ماهية العقل هي معقوليته، وأن هذه المعقولية ذاتها هي بعينها ماهية العقل[1]، كما رأي الفارابى من قبل، وبهذا اعتبر أن وحدة العقل العليا هي "الأنا المنطقية" أو العقل في طوره النظرى، فإن الغزالى نفسه دافع عن هذه النظرية

في كتابه محك النظر عندما تحدث في مراتب معرفة النفس، حيث رأي أن تحديد العقل النظرى بوصفه الوحدة العليا يجعله الملكة التي يبنى عليها باب المعرفة... وبذلك نتدرج إلى معرفة الحق جل جلاله[2]، ولكنه عاد بعد تكامل نضوجه العقلى فانتقد نفسه، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهراً مفكراً مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدى إلى هدف حقيقى، لأن وحدة العقل النظرى وحدة مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها هي بمثابة الشرط في كون العقل النظرى (الأنا المنطقية) جوهراً مفكراً، ونقد الغزالى يبدو في قوله أن "علم الإنسان بذاته عين ذاته... (يمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة[3]"، ونقد

الغزالى لكون "الأنا المنطقية" هي وحدة العقل العليا، واستبدالها "بالأنا المتعالية" إنما يعود في جوهره لتصور الحارث المحاسبى للعقل على أنه "غريزة لا يعرف إلا بفعاله[4]" ومن هنا رفض كون العقل والمعرفة في هوية واحدة، فالعقل غريزة تتولد عنه المعرفة[5]، وهو أمر اعترف به الغزالى ذاته، في كتابه إحياء علوم الدين. وهكذا فالعقل النظرى أو الأنا المنطقية، لا تجد كمالها، إلا في الأنا المتعالية، بوصفها نوراً، عليه يؤسس العقل إحداثيات المعرفة وبناء العلوم. ومن هنا كان كمال العقل النظرى أو الأنا المنطقية ليس متحققاً في ذاته، لامتناعٍ تطابق الماهية والوجود في وحدة العقل أو الأنا المنطقية كما ألمحنا آنفاً، وهو ما سوف نأتى على شئٍ من تفصيله لاحقاً.

وبالعودة إلى أزمة الغزالى، التي هي مناط اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، فإنى لن أركز في وقائع هذه الأزمة إلا على عدد قليل من الأعمال التي أخذت على عاتقها التأريخ لها وتقييمها قديماً وحديثاً[6] وإنى أرى أن هذا التقييم، في الحقيقة، لا ينسجم بصفة كلية مع حياة الغزالى، وإذا كان معظم أولئك المفكرين يركزون على مسألتين: الأولى ادعاؤهم خوف الغزالى من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، والثانية السيرة الذاتية للغزالى في كتابه المنقذ من الضلال، فإنى سأحاول معالجة هاتين المسألتين بشئ من التفصيل، ودون الارتباط تحديداً، بأي عمل لهؤلاء المفكرين ممن ذكرت مؤلفاتهم في الهامش السادس.

1- أزمة الغزالى الروحية في منظور الفحص:

وجدير بالذكر هنا، أن الأزمة الغزالية مع أنها لم تستغرق إلا فترة قصيرة من حياته، إلا أن لها أهمية أولية بالنسبة له شخصياً، وهنا أيضاً يمكننا أن نميز بوضوح وفهم واقعة الشك، والأحداث التي دفعت الغزالى إلى ترك بغداد، وكذلك مداواته من الشك، وما قاده إلى أزمته الثانية،

وذلك أن هذه المداواة جاءته من النور الإلهي، الذي قذفه الله تعالى في روعه، وبه تخلى عن العلائق الدنيوية، كما ذكر هو نفسه في المنقذ[7]. وهذا هو المنعطف الأكبر في تحول حياة الغزالى، ويمكننا هنا أن نتخيل ما كان يمكن للغزالى تحقيقه في وظيفته كمعلم ما لم يقع فريسة لأزمته الثانية، فربما كتب في الفقه عملاً عظيماً مثل كتاباته في الفقه الوجيز والبسيط والوسيط وربما لمع في مهنته لفترة أطول، وبصورة أكثر تكثيفاً، لكنه في الواقع، أعقب بسبب أزمته، تراثاً باقياً، والشاهد على ذلك كتابه "الإحياء" الذي ألفه بعد الأزمة. وهذه الأزمة كان من الممكن وقوعها في وقت مبكر، عندما كان الغزالى طالباً للجوينى، في علم الكلام، باعتباره المدخل الأولى للعلوم العقلية، وبدأ شكه في جدوى هذا العلم بالفعل، في الفترة التي تواجد فيها بمعسكر نظام الملك، عندما ناقش وجادل عدداً من زملائه الطلاب، وهاجم فيها هذا العلم، ثم جاء هجومه النهائى في بغداد بعد دراسته المنهجية للفلسفة[8]. وعندئذ يجب أن نميز بين وقائع الشك التي كانت علامات على الطريق لتلك الأزمات الصغرى، والأزمة الكبرى التي دفعته للرحيل عن بغداد. والجدير بالذكر أن الغزالى لم يتعرض لأية كارثة بعد تركه لبغداد على الإطلاق، كنتيجة لوقائع أزمته فيها، لأن الرجل لم يرحل فقط عن المحيط الذي تشكلت فيه أسباب أزمته، بل إنه نأي بذاته عن الصراع النفسى الداخلى الذي سببه وجوده في هذا المحيط المتلاطم الأمواج فكرياً وعقائدياً واجتماعياً وسياسياً. وتبعاً لوصف الغزالى ذاته، فإن الصوفية قد أحاطوه بالرعاية في مقامه الجديد، وخففوا عنه وطأة ما كان يعانى، وشدة ما كان يحمل[9]. ويعتبر البعض أن وصف الغزالى السابق يمثل إشكالية، إذ يقوم على ما يمكن أن يسمى أحداثاً حدسية ثانوية لا يمكن التحقق من وقوعها على الإطلاق، والبعض يرى أن الرجل لم ينل الرعاية الكافية، فتواصلت وقائع شكه، وتضاعفت أزمته[10]، وربما بنى هذا الرأي على نسبة بعض الأعمال للغزالى خطأ،

وهذا أمر لا يمكن التحقق منه، لأن أعمال الرجل معروفة وثابتة له، بالبراهين والأسانيد التاريخية والعقلية[11]. وبعيداً عن القول بتكافؤ هذا الوصف مع طبيعة الحدس بصورة كبيرة، وافتقاره إلى صفة الوقائع الزمانية، فإن ما هو حدس، إذا اعتبرناه مقدماً، لا يمكن صدوره عن أحداث ظرفية ثانوية، لأن ما هو حدس على النحو المذكور، لا علاقة له بما هو زماني، ومن ثم يتناقض التالى (ما هو زمانى) مع المقدم (ما هو حدس)، فكيف ينشأ حدس داخلى عن ظروف خارجية زمانية حتى ولو كانت ثانوية؟!. وهنا يجب التأكيد على أن ما قيل أنه قد نُسب للغزالى من كتابات، هو في أفضل الأحوال، يعبر عن نزعة الشك التي وصفها في كتابه ميزان العمل بقوله: "إن من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يبصر، ومن لم يبصر بقى في العمى والحيرة والضلال، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال[12]". ومن ثم فكل تلك الكتابات، لا تشير بالضرورة لأزمته، ولكنها تعبر عن رؤية معلم يعاود فهمه لما صاغ، ليعيد صياغته، وتجديد قضاياه على نحو متكرر، وهو أمر يعبر عن اتساع أفق الغزالى، الذي لا يحصر الحق في أطر جامدة، أحادية الصورة، توكيدية المعنى، وذلك هو صفة المفكر الدينامى الحر، الذي يفهم الحق على أنه إمكان يُعاد فهمه، أو هو فهم الفهم، متناسباً مع تراكم المعرفة، وتكشف ما هو جديد منهجياً. ومن ناحية أخرى فذلك يرتد إلى طبيعة الغزالى المرنة المفعمة بالحياة، والتي دفعته إلى عدم التردد أو الخوف من إعادة قراءة القضايا أو المسائل على نحو مختلف، فكثيراً ما نجده على نحو دائم يعالج أعماله السابقة، بروح النقد، الذي ينم كما قلت آنفاً، عن الحاسة التجديدية والنزعة اللاتوكيدية عنده، التي تؤمن بأن الحق يتمرأي في صور ومرايا عديدة، لأنه ما ينفك إلا أن يكون إمكاناً لابد من تجديد فهمه، حتى يمكن تحقيق التطور حتى على المستوى الشخصى للفرد مع ذاته[13].

إن أزمة الغزالى ليست مهمة فقط بالنظر إلى تطوره الذاتى كمعلم، بل لأنها تحتوى على أعماله البالغة الأهمية، كالإحياء، التي أتمها بعد عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، وهناك كتابات أخرى يتصدرها عملان لهما أهمية أولية، وهما "المنقذ" و"المستصفي"، والأخير هو عمله في أصول الفقه، وهو الأخير قبل كتاب الأزمة الأكثر أهمية، ومن أعماله الهامة قبل أزمته مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة، والأول تمهيد للثانى، أما الثانى فكتاب نقدى من الدرجة الأولى، وأزعم أن من رحم هذا الكتاب خاصة خرجت كثيراً من أفكار الفلسفة الحديثة التي تشكلت انطلاقاً منها مذاهب ديكارت وليبنتز وهيوم وكانط وهو أمر يحتاج إلى دراسة مستقلة، بل إلى عدة دراسات، سأشير خلال هذا البحث إلى طرف منها. والواقع أننا لكي نفهم الأسباب الكامنة خلف بداية الأزمة، يجب الاستعانة بمصادر أخرى تتعلق بها، كما يجب تناولها وفق رؤية شاملة ووثابه. ومما له أهمية خاصة كتّاب سيرته ومعاصريه ومدونى تاريخ الفترة التي عاش فيها الغزالى، وعلاوة على ذلك يوجد العديد من التحليلات لأزمته وما أحدثته وفق رؤى نقدية لكتابات الغزالى نفسه عن تلك الأزمة، فهناك العديد من صور إعادة التقييم لما أعيد تقييمه من قبل، وهنا أحاول إعادة التقييم من جديد لما قُيِّم من قبل، وفق قراءة تدَّعى أن الفهم الحقيقى ودائماً هو إعادة فهم، أو هو بالأحرى فهم للفهم.

إن أمامنا تقييم الغزالى الخاص لأزمته الذي عرضه في سيرته الذاتيـة في كتاب "المنقذ"، كما يطرح علينا في كتاباته المختلفة إشارات خفية عن هذه الأزمة، كما توجد كتابات المعجبين بالغزالى، التي تتجه نحو تأييد وجهة نظره في "المنقذ"، ومن ناحية أخرى نجد الأقل تعاطفاً مع الغزالى والمعادين له ومن أصحاب العقول السطحية الذين رفضوا كلية تقييم الغزالى لأزمته، ولذلك يقدمون آراء يمكن قبولها ظاهرياً، ولكنها في الحقيقة لا تمت بصلة إلى الواقع الفعلى. وليس استثناءاً للدراسات الغزالية وحدها أن

تأتي بمواقف وآراء قاطعة فيما يتعلق بشخصيته وأزمته، وليس عجيباً أيضاً أن هناك من كتّاب سيرته من لم يثره أدنى إعجاب، ومن المتواتر نجد أن الذين أيدوا سيرة الغزالى من المبهورين بها، الذين لا يخفون إعجابهم القوى بكتاباته وتأثيرها على الناس، حتى أن هناك من العلماء من صرح بأنه لا يوجد محايد بين كتّاب السيرة الغزالية، وهناك القليل الذين يقفون موقفاً وسطاً بالنظر إلى الثقافة الغزالية بصفة عامة[14]، والخلاصة هنا أن الاعتماد على هذه المصادر بتصنيفاتها السابقة يعرضنا لوجهات نظر مختلفة كثيرة، بل ومتعارضة وغير متجانسة مع موضوعها الخاص بسيرة الغزالى وأزمته الروحية العقلية. وذلك راجع إلى الغزالى نفسه، فهو واحد من تلك الشخصيات التي يستخرج من أعماقها إجابات متنوعة وقراءات مثيرة عن حياته. ونظرة واحدة على تعليقات ابن رشد على كتاب التهافت للغزالى يقف بنا على إحدى هذه القراءات التي تتسم بالتوهج الخطابى، وحديثاً نرى عابد الجابرى في مقدمته لكتاب "فصل المقال" لابن رشد يشبه "تهافت" الغزالى بأنه استجواب قاس، وتحقيق تعسفي للفكر الحر، بما يشبه محاكم التفتيش التي عاقبت بالهرطقة كل الذين خالفوا الكاثوليكية تصريحاً أو تلميحاً[15].

والآن أحاول إعادة تقييم نظرات المحدثين لأزمة الغزالى، وهي المسألة التي بدأنا بها مدخل "بنية التجربة الغزالية"، ويتعلق الأساس الأول في نظر المحدثين بالنسبة للأزمة الغزالية بخوفه من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، وهو أمر غير ملائم في نظرى، أن نشدد على دور الخوف من هذه الطائفة في الأزمة، إلى الحد الذي اعتبره الكثيرون واقعة لا يمكن الشك فيها، من حيث كونها جزءاً من السيرة الغزالية، فنجد أرنولد (ر.) يعرض في كتابه عن ابن رشد فقرة ذكر فيها حياة الغزالى، وتكلم في جزئية هذا الخوف المزعوم للغزالى، وهو شئ وضع في غير موضعه، وقد اعتمد أرنولد في هذه الجزئية على أحد كتاب السيرة الغزالية المعاصرين للغزالى

نفسه الذي قال: "إن باب الخوف كان مفتوحاً له[16]"، أي كان مفتوحاً للغزالى، وهو رأي يفتقر إلى الدقة، لأن الحديث هنا ليس عن خوف من شئ ما أو من طائفة معينة، كما فهم أرنولد وغيره من المحدثين، ولكنه الخوف من الله تعالى، الذي سيكون الدفعة التي ركضته وأرسلته إلى عزلته الذاتية، والأب فريد جبر الذي ترجم هذه العبارة على أنها خوف من الإسماعيلية، لم يفهم فحواها ومضمونها الحقيقى. والمصدر الأولى في العالم الغربى يذكر هذا الخوف بالمعنى السابق مباشرة، في فقرة ماكدونالد بالمجلة الأمريكية للدراسات الشرقية عام 1899م، في مقاله المذكور آنفاً في الهامش السادس من هذا البحث، وهو المعنون "حياة الغزالى بالرجوع إلى أرائه وتجاربه الدينية خاصة"، ومترجم العبارة السابقة هو الأب فريد جبر في مقدمته للترجمة الفرنسية لكتاب "المنقذ". وكان يجب الانتباه إلى أن الخوف بالمعنى الذي قصده جبر ومن قبله ماكدونالد لم يستولى على الغزالى، وإنما استولى بصورة أكبر على القادة السياسيين في تلك الفترة، وقد حدثت حوادث قتل سياسية، منها قتل نظام الملك نفسه، كما سوف نرى فيما بعد. والجدير بالذكر هنا أن عديداً من الوقائع الدامغة تتناقض مع تلك النظرية المثيرة عن خوف الغزالى من طائفة الحشاشين الإسماعيلية، وهي أن الرجل واصل كتاباته ضد الأعمال التعليمية للإسماعيلية بعد وأثناء فترة عزلته، وعندئذٍ لا يمكننا التسليم بأن الخوف كان عاملاً مساهماً في حدوث أزمته. فالقوة السياسية الإسماعيلية تضاعفت بعد أزمة الغزالى، وبرغم ذلك واصل كتاباته بشكل مكثف ضد التعاليم الإسماعيلية، ومن هنا أتساءل.. أي خوف ذلك الذي يأخذ بجماع رجل ظل يكتب ناقداً وبعنف القوة السياسية الغالبة في عصره؟!، بل أي خوف يمكن أن يستولى على قلب رجل أخذ على عاتقه مهاجمة تعاليم الإسماعيلية في خمسة كتب رداً عليها، وهي "المستظهرى أو فضائح الباطنية" و"حجة الحق" و"مفصل الخلاف" و"الدرج" و"القسطاس

المستقيم"؟! ، وحتى وهو يكتب المنقذ من الضلال" لم ينس الغزالى تفنيد تعاليم الإسماعيلية في جوهر فكرهم السياسى، أعنى فكرة الإمام المعصوم[17]. ومن ناحية أخرى فقد أورد الكثيرون واقعة اغتيال نظام الملك كسبب جديد لخوف الغزالى من تلك الطائفة، وذلك يتوارى إذا ما عرفنا أن الغزالى كتب عمله الأول في نقد تعاليم الإسماعيلية بعد موت نظام الملك بثلاث سنوات، فلو أن هناك خوفاً، كما يُدَّعى، ما كتب الرجل هذا العمل على الإطلاق. وحتى لو كان الغزالى قد كلف من الخليفة المستظهر بالله ليكتب مؤلفاته السابقة تفنيداً وهجوماً على تعاليم الإسماعيلية، كما يرى ماكدونالد، فإن ذلك لا يمكن أن يفسر لنا استمرارية الغزالى في الهجوم على تعاليمهم في مستقبل أيامه، وعلاوة على ذلك أن الرجل لم يبحث في هذه المسألة تحت وطأة التأثير الإسماعيلى، لأنه لو خاف حقاً من الإسماعيلية ما هاجر من وطنه، حيث كان تأثير الإسماعيلية كبيراً، إلى جانب موت ابن نظام الملك على أيدي هذه الطائفة، ومع ذلك ظل فيلسوفنا يكتب ضدهم. ومما يدل على شجاعة الغزالى، مما ينفي عنه شبهة الجبن أو الخوف، أنه في طريق عودته من جورجان، في إحدى رحلاته التربوية هاجمه قطاع الطرق، واستحوذوا على كل شئ، بما فيها نفائس كتبه، فذهب لقائدهم بشجاعة المتهور طالباً كتبه.

فهذه الحادثة ألم تدل على شئ، فإنها تدل على أن حياة الغزالى، فيما بعد، لن تنقلب في أول دلالات اضطرابه وأزمته من الشجاعة إلى الخوف أو الجبن. وتبعاً لما هو تاريخى فإن الرجل قد قضى سنوات في بغداد، ولم يتملكه الخوف من الإسماعيلية، في الفترة التي كان فيها معلماً، رغم أن عدداً من زملائه قد توفي أثناء هذه الفترة بأسباب طبيعية، ولم يكن منهم من قتله الحشاشون[18]. والنتيجة التي يمكن الوصول إليها مما تقدم أن الخوف من المناخ السياسى لم يسهم في أزمة الغزالى الروحية، فالأزمة انبثقت من كيانه الداخلى، ولم تكن وليدة أية ظروف أو ذوات

خارجية سياسية أو اجتماعية. إن هذه الأزمة، وبرغم الاضطرابات السياسية الرهيبة جعلته يترك مركزه المرموق، ويؤثر العزلة. والواقع الثابت أن الغزالى لم ينتظر حتى تصل الأمور لأسوأ حالاتها لكي يرحل، وهو الغير قادر على أن يترك أسرته في رغد من العيش. وهو يلمِّح في "المنقذ" إلى واقعة أن الله تعالى هو الذي يسر له ترك مكانه، وأن جميع الأحداث سهلت له ذلك، دون خوف أو وجل أو قلق حقيقى من أي شئ يحتمل وقوعه، إن الرجل، على أقل تقدير، أخذ أسرته للأمان، ولم يترك أخاه في مكانه ليفر خوفاً على حياته. وفوق ذلك، فالتوقيت كان مواتياً، لأنه تزامن تقريباً مع وقت الحج، فعليه أن يعلن قصده في التأخر عن موسم الحج، وسوف نفترض أيضاً أن تلاميذه وأصدقاءه والمعجبين به سوف يتبعونه للحظة الأخيرة التي سوف تفسر رحيله الفجائى، حيث صرح بذهابه للحج وعدم العودة. كما أن هناك مسألة أخيرة جديرة بالاعتبار، وهي التي ستقودنا إلى سيرته الذاتية المثيرة المتمثلة في كتابه "المنقذ"، وأعنى بها واقعة أن أبا بكر ابن العربى تلميذ الغزالى سيراه ويسأله عن رحيله المفاجئ.

2- المنحنى الشخصى لحياة الغزالى وسيرته الذاتية في المنقذ:

من الواجب أن أؤكد هنا أن العمل الفكرى يمكن أن يحتوى في مكنونه على قيمة تاريخية، رغم أنه قد لا يكون مرتباً ترتيباً زمانياً، فالقيمة الأدبية للعمل هي التي تحتفظ له بقيمته التاريخية، ليصير من حيث ذاته عملاً للتاريخ، فكتاب العقد الفريد لابن عبد ربه في تاريخ الأندلس واحد من تلك الأعمال على سبيل المثال، وبالنسبة للغزالى لاحظ كثير من الباحثين أن كتاب "المنقذ" ليس إلا سيرة ذاتية أو هو شبه ترجمة ذاتية، وأنها لا تحمل قيمة أو أهمية تاريخية. ورؤيتى تنحو عكس ذلك تماماً، "فالمنقذ" يحتوى على قيمة تاريخية ونفسية، لأي باحث يدرس الغزالى،

حتى أننى لا أتصور دراسة ذات قيمة في فلسفة الغزالى، لا تأخذ في اعتبارها كتاب "المنقذ"، كمعبر حقيقى عن تجربة الغزالى الحياتية فكرياً و تاريخياً ونفسياً، وكترجمة خاصة لمشواره العقلى من الشك إلى اليقين. ففي هذه الترجمة يكشف لنا الغزالى إلى أي مدى أراد هو أن يراه الآخرون في تلك الفترة من حياته!!. فالرجل أكد أزمته الروحية، وحلل ذاته على المستوى النفسى، كما بين في تعليقه الاجتماعى اللاذع على مهنة التدريس وأوضاع المعلمين الاجتماعية. وإنه لمن التكرار الممل، أن نبحث عن أمثلة لاستعادة الأحداث، لأن الغزالى كتبها بعد عدة سنين من الأزمة، ويجب أن نعطى مكانة خاصة لتقييم الغزالى نفسه لأحداث حياته وشعوره الحيوى الخاص. وبرغم أن الرجل لم يقدم لنا السبب الكلى في وجود جميع أعماله الفكرية أثناء وبعد أزمته، فإن مجرد إدراكه الكلى بأنه يعدِّل مسار حياته، ليؤثر مباشرة على إنتاجه الفكري فهذا التعديل الحياتى أو الحيوى هو الذي دفعه لا ليغير أسلوب حياته كلية فقط، ولكن ليغير كذلك من طبيعة أولوياته.

فماكدونالد الذي ادعى أن الإسماعيلية كانت مصدراً لخوف الغزالى، أثبت من ناحية أخرى أن "المنقذ" يعتبر في ذاته حالة حقيقية، لحياة الغزالى، فهو يقول عن كتاب المنقذ: "... إن نتيجة الدراسة الواعية لتقنعنى بالحقيقة الجوهرية للصورة التي أعطاها الغزالى عن حياته(19)"، ومع ذلك فإن (مونتجمرى وات) لم يوافق على مقالة فريد جبر وآخرين، أما مكارثى فقد أخذ الحيطة تجاه تأييد كون "المنقذ" صورة حقيقية وجوهرية لحياة الغزالى، وأخذ على عاتقه في كتابه "الحرية والكسب" البرهنة على صدق "المنقذ" فهو يستشهد بعديد من الأدلة المؤيدة والمعارضة لهذا الكتاب، ويعرض لنا في مقدمته فقرات من كتاب "المنقذ"، ويقول: "أنا لا أرى سبباً يجعله غير مقبول"، كما يورد مكارثى كذلك المصادر التي تؤيد موقفه(20).

ومع إعلان الغزالى، في سيرته الذاتية، ذهابه للحج، فقد ذهب مباشرة إلى سوريا، مع أنه حج فيما بعد مرتين، وهي براعة التخطيط لمنع الآخرين من الاعتراض على خطته لترك بغداد، وهذه البراعة والحذق التخطيطى سببت نوعاً من الانتقاد في السؤال عن حقيقة كتاب المنقذ، ومكارثى كالآخرين يقدم إجابة عن هذا الانتقاد، فيرى أن مساحة اختيار الغزالى بالنسبة لهذا الموقف، وفي هذا الوقت، كانت ضئيلة، فهناك العديد من الناس المرتبطين به إلى أبعد حد، ولن يسمحوا له بالرحيل إذا وقفوا على حقيقة أمره. ومع أن مونتجمرى وات لم يعتبر "المنقذ" صحيحاً أو ملزماً من الناحية التاريخية، إلا أنه قبل المقدمة الأساسية له، والتي تتحدث عن هداية الغزالى وتحوله إلى الحياة الصوفية، واعتبرها صحيحة[21]. كما أن مارجريت سميث في ترجمتها للغزالى رأت "أن أسباب تركه لوظيفته ورفضه لكل شئ، أن العالم سيقدمه من الآن فصاعدا من خلال سيرة حياته في المنقذ، مع أن قراره أذهل وحير الذين سمعوه[22]"، أما ناكمورا فيقول عن المنقذ: "بأنه حقيقى وموثوق به بشكل واسع، وأن أزمتيه تعبران عن وقائع تاريخية لا يتطرق إليها الشك ما لم يوجد لدينا شاهد يفيد العكس[23]"، وهناك من النقاد من حمل ذلك على أن الغزالى لم تكن له رغبة أطول في البقاء بالمدرسة النظامية ببغداد، وهذا ليس من الحقيقة في شئ، لأن الرجل سوف يرحب بالعودة إلى هذه المدرسة في سنواته الأخيرة، فسيدعوه ابن نظام الملك لقبول موقعه في المدرسة النظامية بنيسابور، وهو أمر قبله الغزالى بالفعل. غير أن هناك من النقاد من رأي أن رحيل الغزالى كان تابعاً للطابع الانحلالى العام الذي خيم على التربية، والجو الكئيب الذي غلف الحياة السياسية، ولكن الواقع الباقى هو أن الأزمة السياسية لم يكن لها أي تأثير مباشر على البيئة العقلية والتربوية في زمن فيلسوفنا، لأن المدرسة النظامية واصلت ازدهارها لعدة سنوات بعد وفاته. ولقد عدد كثير من الباحثين أسباباً

أخرى لأزمة الغزالى، وهي تعتبر من الأسباب الثانوية العارضة، وليست جوهرية، مثل نشأته في قرية صغيرة، وجذوره الاجتماعية الفقيرة، وهذا أمر مردود عليه، بأن التاريخ الفكرى يحوى غير قليل من المفكرين اللامعين الذين لم يؤثر فقرهم في أذهانهم ولم تحدث لهم أي نوع من الأزمات، فمرتضى الزبيدى شارح إحياء الغزالى ومؤلف تاج العروس، لم يدخل رغم فقره وموت زوجته، في أي نوع من الأزمات. ومن العوامل التي يذكرها البعض كسبب لهذه الأزمة، هو دراسته للفلسفة، فيرى ابن تيمية أن كتاب "الشفاء" لابن سينا جعل الغزالى يدخل في نوبه من المرض، مما ساهم في أزمته. والواقع أن كتاب الشفاء، ربما ساهم في شك الغزالى أو ما نسميه شكه المنهجى، وعلى الرغم من نفاذ هذه الرؤية، إلا أنه يؤخذ عليها أن كثيراً من دارسى الفلسفة لم يعتريهم أي نوع من الانهيار العصبى أو الأزمة، كما لم يصابوا بمرض الكنظ أو الغنظ الذي يصيب أصحاب الاتجاهات المتوغلة في الدين أو الفلسفة كما ادعى عمر فروخ في مناقشته لحالة الغزالى[24]. غير أن ابن تيمية نفسه، وفخر الدين الرازى كذلك قد درسا الفلسفة، ولم يظهر على أي منهما أعراض أي نوع من المرض، فلماذا الغزالى بالذات؟!.

وهكذا فالعودة إلى وصف الغزالى الخاص لأزمته، سوف يقودنا حتماً من الناحية النقدية، نحو إعادة تقييم أحداث حياته، ربما في نوع من الأساليب الجافة، حتى ولو كان من منظور الغزالى نفسه، لأن هذا التقييم سوف يبتعد، بل وينحرف عن حقيقة هذا الوصف، مهما حاولنا أن نتوخى الحذر والصدق، والحق أن فيلسوفنا لم يقترف في حياته، ما يمكن أن يدعو إلى العار أو الخجل، فهو كغيره لن يجد المتفحص القاسى، عندما ينظر لحياته، أي نوع من العيوب المشينة، لعدم وجودها، على الإطلاق، ويستند هذا الرأي إلى أنه لا يوجد لدينا من المصادر المتاحة من حاول مناقشة هذه المظاهر التي ترتبط بعيوب ما في حياة الغزالى[25].

وعليه فإن مشكلة الغزالى لم ترتبط بأي أفعال خارجية، يمكن أن تعد سبباً لها، لأن المشكلة ذاتها نفسية داخلية من حيث طبيعتها وجوهرها. فالرجل قد أدرك المشكلة، وعرف الداء والدواء، عرف كل النظريات التي تشخص مشكلته، فقد كان فقيهاً، وربما لم يوجد من هو على مستواه، في زمانه، وعندما شخص الأطباء حالته، أثبتوا له من جديد قسوتها، ومن هنا احتاج الغزالى للرحيل نشداناً للبرء والشفاء من أزمته، وهو ما ذكره في كتاب "المنقذ" بالفعل. وعندئذٍ جاءت الفرصة التي جعلها له الله تعالى ألين وأسهل، لكي يرحل عن موطنه، طلباً للشفاء، كما قلت آنفاً. ويجب أن أشير هنا إلى عوامل أخرى، ربما كانت لديه كما يقال، القشة التي قسمت ظهر البعير، وأعنى بها واقعة مقابلته لصوفي مشهور ببغداد هو (أبو الحسن العبادى) في عام 486 هـ، وهو المعروف بتأثيره على الكثير من الناس في ذلك الوقت. ويصف لنا ابن كثير تأثير العبادى على الناس بقوله: "إن أكثر من ثلاثين ألف رجل وامرأة حضروا له، تاركين أسباب رزقهم، والكثير منهم تاب على يديه، ولزموا المساجد، بعد أن حطموا أدوات اللهو الموسيقية وأراقوا الخمور على الأرض[26]..."، وهكذا فإن تنازل الغزالى وتخليه عن كل شئ سوف يبدوا جلياً في نافذة مشاهير الصوفية مثل المحاسبى المتوفي 243 هـ[27]، والجنيد المتوفي عام 298 هـ، الذي شك هو الآخر في قدرته على التدريس[28] — وأبو بكر الشبلى المتوفي 334 هـ، الذي تخلى عن الحكم وطلب مغفرة الله تعالى[29] وأبو يزيد البسطامى المتوفي 261هـ، والذي اكتسب معرفته من الجوع[30]، وأبو طالب المكى المتوفي عالم 386 هـ الذي عاش يتغذى بالأعشاب[31]. إن هذه الأسماء التي ذكرتها من قبل هي الأسماء الوحيدة التي ذكرها الغزالى كمصادر لبحثه الصوفي في "المنقذ". لذلك لم يكن غريباً أن يتبع الغزالى أسلوب هؤلاء الأولياء السابقين. ولقد حاول الرجل معالجة نفسه دون جدوى، فأدرك في النهاية العمق الداخلى لذاته، فتنازل عن بيئته،

ولم يكن في ذلك مختاراً، فقدم التضحية، فأضرب عن عمله تاركاً وراءه كل شئ، شهرته، وأسرته والعالم كله، وعندئذ عرف الغزالى في سنواته العشر الأخيرة، أنه أثبت لنفسه والعالم كله أنه قد صار إنساناً جديداً.

وإذا كان ما مر علينا من سيرة الغزالى يعبر عن تجربته الحياتية، وأزمته على المستوى النفسى الروحى، فإن لهذه التجربة المعبرة عن الأزمة وجهاً آخر، هو الوجه العقلى، سأقوم على تفصيله، بعد رسم المنحنى الشخصى لحياة الغزالى من خلال سيرته الذاتية، ووقائع هذه الحياة كما دونها كتاب التراجم، وممن نقلوا عنهم من المحدثين.

فالغزالى هو محمد ابن محمد الغزالى الطوسى، المولود عام 450 هـ، 1058 م، وتوفي صباح الاثنين 14 جمادى الآخرة سنة 505 هـ، الموافق 18 ديسمبر 1111م. وتبدأ حياة الغزالى مع والده الذي أحب صحبة رجال الفقه والصوفية، وكان يأمل لأطفاله أن يصبحوا فقهاء وصوفية. وقد ولد الغزالى في قرية تابران بالقرب من طوس في الشمال الشرقى لإيران، منحدراً من بيئة اجتماعية متواضعة، وتوفي والده وهو ما يزال مع أخيه أحمد صغيرين، دون مال إلا اليسير منه، تحت رعاية أحد أصدقائه من الصوفية. ولما نفذ المال التحق مع أخيه بالمدرسة التي كان نظامها يمكنهما من الحصول على مال وحجرة ومائدة. وفي تلك الأثناء درس الغزالى الفقه على يد أحد الصوفية المسمى أحمد الرزقانى، ثم سافر إلى جرجان ودرس على يد أبي نصر الإسماعيلى(32). وعاد الغزالى بعد فترة قصيرة، وسافر إلى نيسابور حيث درس على يد أشهر علماء الكلام آنذاك وهو أبو المعالى الجوينى المعروف بإمام الحرمين المتوفي 478هـ رئيس المدرسة النظامية الزاخرة بشتى المعارف. وهذه المرحلة من أخصب مراحل حياة الغزالى الفكرية، فقد وجد في المدرسة الجديدة من فنون المعرفة ما يكون غذاءً لعقله الظمآن، وفي رئيس المدرسة الأستاذ الكفي، فأكب على دروس الفقه والأصول، والمنطق والكلام، فتأسست في عقله، وهو التلميذ الحاذق، حاسته النقدية، التي سقاها له أستاذه الذي كان مولعاً بنقد المذاهب كلما

كان فيها ما يستوجب ذلك[33]. وهنا ذهب الغزالى إلى معسكر الوزير السلجوقى نظام الملك، حيث ظل في معسكره، باعتباره مكاناً جامعاً للتلاميذ، وسرعان ما تميز بنفسه عن أقرانه. ولقد أدرك نظام الملك عبقرية الغزالى فعينه في المدرسة الشهيرة في بغداد، أعنى المدرسة النظامية، حيث مكث معلماً فيها، حتى وقعت أزمته. ولقد عانى الغزالى، وهو في أوج وظيفته الأزمة الذاتية البالغة، التي أتيت على وصفها فيما سبق، وهي الأزمة التي أعاقته عن الطعام والكلام، فوهنت صحته، وتبعاً لوصفه الخاص، وللوهلة الأولى، شخصت حالته على أنها اعتلال طبى، ومرض نفسى مزمن، وهذه هي أزمته الأولى[34]، أو أزمته في طورها الأول، لأن الطور الثانى هو الأكثر عنفاً وشدة، إذ ينتقل فيه إلى حالة مختلفة في حياته الروحية. وهنا يرى الغزالى أنه شفي بفعل نور أو إلهام إلهي. وفي وصفه الخاص أخبرنا الغزالى نفسه عن خوفه من العقاب الإلهي في أزمته الثانية، لأن أفعاله كانت تدفعه نحو الاتجاه للمكاسب الدنيوية، وأنها لم تكن بحثاً خالصاً لأجل الله تعالى، لهذا أخبرنا عن محاولاته الدؤوبة للتحلل من وظيفته في المدرسة النظامية، وترك بغداد. وعندئذ أدرك الرجل أن لأزمته حلاً واحداً، وهو الرحيل عن بيئته، كما ذكرت آنفاً عند تحليل أزمته بالتفصيل، وهنا يقول الغزالى: أنه سيكرس حياته بحق لله تعالى من خلال الزهد، أنه سيطهر نفسه على نحو كامل من جميع الممتلكات المادية اللاضرورية، وأنه سوف يفعل ذلك قبل فوات الأوان ونهاية حياته، فليس هناك وقت لذلك أفضل من الحاضر، لهذا تخلى عن مركزه العلمي المرموق، وعين أخاه مكانه، وترك أسرته، بعد أن وضع لهم اعتماداً مالياً[35]، فلم يزل الرجل كما يقول، تتجاذبه شهوات الدنيا ودواعى الآخرة، حتى شعر بالعجز، وسقطت منه إرادة الاختيار، فالتجأ إلى الله مضطراً لا حيلة له، فأجابه الله سبحانه، وسّهل على قلبه الإعراض عن كل ما هو دنيوى، فأظهر عزمه للخروج إلى مكة، وهو عازم في داخله على الرحيل إلى الشام حذراً من اطلاع الخليفة والأصحاب على

عزمه الإقامة بالشام[36]. هكذا فقد حكى الغزالى لأقاربه عن رحيله للحج حتى لا يكتشف قصده الحقيقى من الرحيل، فقد كان محبوباً من الكثيرين تلاميذه والمعجبين المقربين من الخليفة، ولا نجد ذكراً لديه عن حاقديه.

وعندما ترك فيلسوفنا بغداد وتوجه رأساً إلى دمشق، وتوارى عن المسرح العقلى ما يقرب من عشر سنوات، لم يدرّس أو يحاضر فيها، وبدأت فترة عزلته التي ألهمته أشهر كتبه، وأعنى به "إحياء علوم الدين". وبعد مرور السنين قرر إعلان الخروج من عزلته الذاتية التي فرضها على نفسه، ليعود إلى التعليم وإلقاء الدروس، بعد تشاور مع إخوانه، وسوف يتجه بعد توقف وجيز نحو الصوفية معارضاً لمدرسته القديمة، أعنى المدرسة النظامية في بغداد. وفي تلك الأثناء طلب منه ابن نظام الملك قبول وظيفة التدريس في المدرسة النظامية بنيسابور، وبعد قبوله الوظيفة تركها بوقت قصير. ويموت الغزالى في سنة 505 هـ، بعد أن ترك حافر فرسه على أديم الأرض علامة خالدة، لن يمحوها الزمن ما بقى للفلسفة والدين والعلم مكانُ فيها. هكذا يموت بعد عودته لنشر العلم الذي به يترك الجاه، ويعرف به سقوط الجاه، بعد أن كان ينشر العلم الذي يكسب الجاه، بقوله وفعله ونيته، أعنى أنه انتقل إلى نشر علوم الآخرة بعد أن نشر علوم الدنيا[37]، فسلام عليه في الخالدين.

3- العلاقة الجدلية بين الأزمة والأنا المنطقية (العقل النظرى):

والواقع أنه إذا كان الجدل في معناه المبدئى يشير إلى فن الحوار والمناقشة، والسؤال والجواب، فإن العلاقة بين أزمة الغزالى وعقله علاقة جدلية في المقام الأول، فالعقل النظرى الذي توغل في بحار التقليد مدافعاً عن متولداته التي بلغت ذروتها في مذهب ابن سينا في مفهوم الهوية، أعنى هوية العقل وماهيته، هو نفسه العقل الذي انخرط في السلك

الأشعرى مدافعاً عن نظريات الكسب في مواجهة العقل الخالق ونظرية الحرية عند المعتزلة، وهو نفسه العقل الذي عانى من رؤية الانحلال الأخلاقي والسياسى والاجتماعى في عصره، والاضطراب العقائدى والفكرى في تناحر أرباب الفرق، فلما اضطرب العقل وغامت الرؤية أمام عينيه، سقط في حبائل الشك متخذاً موقفاً معارضاً للاتجاهات الفكرية في زمانه محاولاً التحرر من تقليد الماضى، فربما يستقر على ما هو مقنع من الحقائق الواضحة بذاتها، لا لمجرد قدمها أو لمكانة المدافعين عنها، وهنا ظهرت الأزمة في حياة الغزالى الروحية، ضاربةً بجذورها في أعماقه الداخلية، فآثر العزلة، التي تمثل في جوهرها حاضنة النماء، بالنسبة للفكر الجديد، ومن هنا فقد أمدته هذه الأزمة بوقود داخلى، تعرف في اشتعاله على ذاته، محدداً مكانة العقل الحقيقية، بنور قذفه الله تعالى في روعه، فانكشفت لديه حقائق ما كان يشك فيه بالأمس، وعاد له برد اليقين. فكما أدى العقل بتقليديته ووقوعه في الشك إلى الأزمة، ساعدت هذه الأزمة روح الغزالى لكي يقف على برد اليقين، فلولا أزمته الروحية ما خرج الغزالى من تعليميته وتقليديته، إلى آفاق الإبداع الفلسفي. والغزالى يقول في المنقذ: "لقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان عمرى، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتى، لا باختيارى وحيلتى، حتى انحلت عنى رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة... فتحرك باطنى إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة... فقلت في نفسى إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟..."(38) هكذا كان يعانى الغزالى من التناقض بين ما جبلت عليه ذاته في الداخل، وبين ما سقط في حبائله من صور التقليد العقلى والعقائدى، فسقط في الشك باحثاً عن اليقين، فكانت أزمته، التي كانت الشرارة المعدة لانبثاق اليقين الداخلى بالحقيقة. هنا كانت الفاعلية الجدلية بين أزمة الغزالى وعقله في طوره النظرى، وما

ندعوه "الأنا المنطقية". والنص السابق لا يومئ فقط بالعلاقة الجدلية بين أزمة الغزالى وعقله النظرى، وإنما يعبر بوضوح عن أن التقليد لا يمكن أن يؤدى إلى بناء العلم، ولا يؤدى منهجياً إلى تحصيل اليقين، فحصول العلم مرتبط بالضرورة بانحلال رابطة التقليد، وانحلال هذه الرابطة مرهون بالبحث الحر الذي لا يرتبط إلا بالعقل، فأزمة الغزالى هي أزمة العقل الحر الذي غامت رؤاه من التقليد، فاتخذ من الشك منهجاً للوصول إلى بناء اليقين، وبالتالى بناء العلم، حيث أن اليقين الذي يرتبط بالعلم "هو الذي يكشف فيه العلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصى ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً(39)". هكذا يضع الغزالى البداهة معياراً ليقين العلم الذي يرتبط بالوضوح، أعنى وضوح الأفكار وبديهيتها، وهو نفس الشرط الذي وضعه ديكارت فيما بعد لنفس الغرض.

هكذا كانت التجربة العقلية عند الغزالى هي الوجه الآخر لأزمته الروحية، لهذا كان التفاعل الحى، فيما بينهما تفاعلاً جدلياً من العقل إلى الأزمة، ومن الأزمة إلى العقل أو الأنا المنطقية، من هنا يمكننا القول أن فلسفة الغزالى بصفة عامة، ودلالاتها في "المنقذ" بصفة خاصة، صورة صادقة عن حياته الشخصية، فليس هناك فصل بين فكره وحياته، بل إن فكره في مراحل تطوره ترجمة صادقة لما عاناه في محيط حياته على المستويين الموضوعى والذاتى، البرانى والجوانى. ومن هنا نجد فيلسوفنا يدور مع الفلسفة أينما كانت دورتها، كما يقول في المنقذ، وهو طوع أمره، تاركاً نفسه في حبائلها، وبدخوله مع الفلاسفة في حوار عنيف، وعراك شرس، بغية تحقيق الخلاص من قيود الفلسفة السابقة عليه، فإن الرجل رغم جسارة محاولاته في "التهافت" وجد نفسه، وهو يحاول بيان تهافت

الفلاسفة في أحكامهم، مضطراً إلى التفلسف. وهكذا انطلق الغزالى منهجياً من مقولة أنه لا يمكن إنكار الفلسفة إلا بموقف فلسفي، فالخروج على الفلسفة تفلسف، لهذا لم يمكن نقد الغزالى إلا نقداً موضوعياً يرتبط أولاً وأخيراً بالمنهج الفلسفي، لأن هذا النقد كان إبداعاً فلسفياً، تمخضت عنه أفكار، هي من الخطورة بمكان، بالنسبة لتاريخ الفلسفة بصفة عامة، وليس من العجيب أن نجد أحد تلاميذه وأصدقائه وهو أبو بكر ابن العربى يصرح قائلاً عن الغزالى أنه: "دخل في بطن الفلسفة ثم أراد أن يخرج منها فما قدر[40]". وفي الواقع أن صورة الغزالى المتفلسف تتكرر دائماً في صراعه مع شكه، وفي محاجاته لسيطرة العقل النظرى، وكما سوف نرى أن الرجل تابع العقل في كل اتجاه بشكل ينم عن جسارة، وجعلته هذه المتابعة الخالية من التردد والتراجع، لحاكمية العقل، يسقط في أتون الهاوية حتى أشرف على الهلاك الحقيقى، وفقد أيمانه كلية، حتى صار يدور مع الشك في صورته المطلقة، التي تذكرنا بالشك المطلق عند بيرون اليونانى وغيره من الشكاك القدامى[41]، وهنا حدثت الأزمة التي هي إحدى متولدات التخبط العقلى الذي دار معه فيلسوفنا في كل زاوية وكل اتجاه، وهذه الأزمة ذاتها هي التي ذكت في داخله الاستعداد لتقبل النور الإلهي الذي به ظهرت الحقيقة، وتحددت به مكانة العقل.

والواقع أن الغزالى رغم تلفعه برداء الصوفية، وتأكيده وجود الكشف، إلا أنه لم يفقد الثقة في العقل، بل إنه قد انتقل إلى طور آخر من أطوار العقل، هو العقل المتعالى أو الترنسندنتالى، بحيث أنه إذا كان العقل في طوره المنطقى أو النظرى البرهانى مقيداً بدائرة الظواهر، بحيث يكون يقينه محصوراً بظواهر الطبيعة وحدها، دون أن يتعداها إلى ما ورائها، ذلك أن هذا التعدى هو الذي أفسد آراء الفلاسفة السابقين، إذ وقع العقل أو الأنا المنطقية في التناقض، حيث أثبت الأنا الشئ ونقيضه بنفس اليقين فيما عرف بتكافؤ الأدلة لعلم الكون النظرى فيما يتعلق بالأزلية والأبدية

والحتمية والعلية، مما جعل الغزالى يبعد الميتافيزيقا من ميدان العلم، مع الإبقاء على كونها شرطاً لهذا العلم في عالم الظواهر. وإنى أزعم أن الغزالى، في بحثه عن اليقين والبداهة، لم يكن إلا بحاراً جسوراً، يبحث عن الملكة التي عليها سد الفجوة، بين اليقين البرهانى الظواهرى أي المتعلق بالظاهر، وبين تعطشه كإنسان لمعرفة الحق، فيما يجاوز نطاق الظواهر، أي في العالم الماورائى، فكانت أزمته التي عبرت عن نكسة الذات عندما تتوارى أمامها حقيقة الوجود، وهي الأزمة التي خرج منها الغزالى أكثر ثقة في العقل، إذ عثر في تجربة الأزمة على ذاته، على بصيرته، أي اكتشف الأنا المتعالية، التي تسمى البصيرة أو الحدس، وهي الملكة التي هي شرط في وجود العقل النظرى أو الأنا المنطقية باعتبارها غريزة تعرف بفعالها، كما ألمحت القول آنفاً. وهكذا يصبح من الخطأ البين الاعتقاد بشفاء الغزالى من التعلق بالعقل، حتى وهو في برد يقينه، وتلفعه برداء الأنوار الإلهية الحانية التي غمرت أعماقه الجوانية، فأعادت له القوة واليقين، فلقد ظل الرجل متعلقاً بالعقل، وبدوره الحقيقى، بوصفه شرطاً ضرورياً لكل فهم حقيقى، وهذه الشرطية العقلية للفهم واليقين، تحدد الدائرة التي يدور فيها العقل، وهي دائرة العالم، أعنى ظواهر العالم، لأن العالم في ذاته، من الماورائيات التي لا تخضع لحاكمية العقل في طوره النظرى، أو بوصفه "الأنا المنطقية".

والواقع إن الذي يطالع أزمة الغزالى، واعترافاته في المنقذ، يرى أن أزمته لم تنحل إلا بالنور الإلهي، الذي أدخله إلى دائرة اليقين المعرفي أو الإبستمولوجى، وعلى الرغم من أن ماكدونالد رأي أن وجهة نظر الغزالى منذ كتابه المنقذ، صارت عملية، حيث قال أن فيلسوفنا "شرع يعلم أن وظيفة العقل تقتصر على محو ثقتنا به، وأن المعرفة اليقينية الوحيدة هي التي تكسب بالتجربة (الروحية ـ الكشف)، لأن الصرح الفلسفي ليس له أساس على الإطلاق[42]"، فإن رأيه عارٍ عن الصحة لأن الغزالى في المنقذ لم

يفقد الثقة في العقل، وأن شكه في الأوليات كان مؤقتاً ومنهجياً، وبرغم قوله أنه استرجع الثقة بفضل نور ربانى، إلا أنه رأي "أن الأوليات لا تطلب لأنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفي، ومن طلب ما لم يطلب، فلا يتهم بالتقصير في طلب ما يطلب[43]"، والغزالى هنا يؤكد العلوم الأولية ولا يرفضها، لأنه سيعيد بناءها من جديد، وعلى الرغم من نقده للأنا المنطقية، فإنه يعتذر عن ذلك، بأنها ليست وحدة العلوم، وليست الوحدة العليا العقل، إنما هي، أي الأنا المنطقية، تأتى في الطور الثانى مباشرة، بعد الأنا المتعالية، من حيث كونها، أي الأنا المنطقية، وظيفة للأنا المتعالية، ومن ثم رأي أن هذه العلوم الضرورية مثل جواز الجائزات واستحالة المستحيلات "موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة (العقل والأنا المتعالية) ويقال لا موجود إلا هذه العلوم[44]".

ومن ناحية أخرى فإذا كان الغزالى قد طلب العلم اليقينى أو الضرورى، فإن ما ذكره في المنقذ عن أن الفلسفة لم تشف غليل ظمأه إلى العلم الحقيقى، فالمقصود هنا ليس الفلسفة بألف ولام التعريف، وإنما هي ذلك النوع من الفلسفات الواهنة التي كان يموج بها عصره، حيث لم يتمكن أصحابها، على حد قوله "... في براهينهم عن الإلهيات من الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق[45]"، وهنا يصير من الخطأ الادعاء بأن الغزالى استمد كل يقينه من التجربة الصوفية، فالرجل يصر على أن الفلسفة منها "ما هو مذموم وما لا يذم[46]" والمذموم منها ما خالف أصول البرهان وشروط المنطق والعكس بالعكس بالنسبة للفلسفة المحمودة، فهو يشيد بالدور الذي مثله العقل في اكتساب ما كان منذ بداية حياته الفكرية، حتى بعد تجربته الروحية وأزمته التي فحصتها آنفاً، فقد كان ديدنه هو التعطش إلى العلم الضرورى الحقيقى، وهو الذي عبر عنه بقوله: "كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى...[47]"، فإلى أي سند

يرتكن هؤلاء الذين يدعون إنكار الغزالى للعقل والفلسفة، خاصة في المنقذ، وهو الذي يقول فيه: "ثم إنى لما واظبت على العزلة والخلوة قريباً من عشر سنين، وبان لى في أثناء ذلك على الضرورة من أسباب لا أحصيها، مرة بالذوق، ومرة بالعلم البرهانى، ومرة بالقبول الإيمانى...[48]"، وهو أمر لاحظه بويج وفيكتور شلحت[49]، ولكن العقل الذي عبر عنه الغزالى في المنقذ، محدود بحدود مرسومة لا يتعداها، رغم دوره الفعال في اكتساب اليقين المعرفي، فهو محدود، كما أسلفنا، بعالم الظواهر، فهو مجال يقينه، ولهذا يقول: "إن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات[50]".

فالعقل حلقة وسطى، وطور أرقى فهو "يدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله[51]"، ومادام العقل حلقه وسطى فلا بد أن يؤدى بدوره إلى ما وراءه من طور آخر "تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل[52]"، ولأن العقل أو "الأنا المنطقية" باعتبارها وعياً مغشياً بحدود الزمان والمكان، أي بحدود الظواهر، فإنها لابد أن تنعزل عن معرفة الوجود الخالص الذي هو موضوع الوعى بالنسبة للأنا المتعالية، فالعقل إذن، لكونه محدوداً بأطر الظواهر في عالم الشهادة، فهو "معزول (عن أمور الغيب) كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز...[53]"، فهو يرسم الحدود الفاصلة بين الأنا التجريبية، والأنا المنطقية، والأنا المتعالية كنقطة ميتافيزيقية لاستكناه عالم الغيب. والذي يمكن أن نلاحظه هنا أن الانتقال بين الأطوار الثلاثة للعقل، من العقل التجريبى إلى النظرى إلى المتعالى، ليس انتقالاً فجائياً بل تكاملى، من الحسى إلى النظرى إلى المتعالى باعتباره الوحدة العليا للعقل، والشرط الضرورى لصحة أحكام العقل، على المستويين التجريبى والنظرى معاً، فالمتعالى هو الأصل فيما هو تجريبى ونظرى عقلى منطقى، وهذه الوحدة

العقلية المتعالية هي التي عبر عنها الغزالى فيما بعد في "الإحياء" بأسم الغريزة أو الاستعداد الذي به تقبل العلوم النظرية عند الإنسان، وهو ما يميزه عن بقية الحيوانات، وهذا الاستعداد هو ما عبر عنه بقوله: "كأنه نور يقذف في القلب"، وإن لم يكن هو نفس العلوم الأولية، فهو الأساس الذي تنبثق منه أغلب المعارف.

وخلاصة القول هنا تنحصر في أن هناك حواراً جدلياً بين الأزمة التي وقع فيها الغزالى والعقل، ويتلخص ذلك فيما يلى:

1– أن الغزالى دخل في دائرة الشك، حتى أنه أنكر حقيقة العلوم الضرورية، كما شك أيضاً في الحقيقة الدينية ذاتها، وذلك في أزمته الأولى عندما كان في المدرسة النظامية، مدرساً وهو ما عبر عنه في المنقذ صراحة، بأنه كان على مذهب السفسطة، وهذه الأزمة، هي كما قلت آنفاً، نتيجة اضطراب العقل، وتمزقه في محيط فكرى متلاطم الأمواج، متعارض الأهواء، ومتناقض الأفكار بين أصحاب الفرق وأرباب العقول.

2– إن الشك، باعتباره وليداً للتفاعل بين الأزمة والعقل، لم يكن إلا موقفاً عقلياً، وهو الموقف الذي تمخض عن تسلسل منطقى لا يمكن إغفاله أو تنحيته بأية حال.

3– إن خلاص الغزالى من شكه المطلق ما كان يمكن أن يتحقق له، إلا بالخلاص من أسبابه ودواعيه ودحضها، وهي أسباب منطقية عقلية، ارتبطت بآلية العقل النظرى ذاتها، كما وضحت آنفاً، وسوف أقوم على تفصيله في الجزء الخاص بمضمون التجربة الغزالية.

4– ولقد كان خلاص الغزالى من علته أو أزمته، وشكه المطلق التالى، تابعاً لتجربته الروحية النورانية كما عبر عنها في المنقذ، وأن هذه التجربة عبرت في نظرى عن اكتشاف الغزالى طوراً جديداً من أطوار العقل، هو النور أو ما يسميه الروح العقلى أو الحدس أو ما نسميه حديثاً "الأنا المتعالية"، فليس الكشف هنا منافياً للعقل النظرى بالكلية، بل هو طور

أعلى من أطواره. وإذا كان معظم الباحثين يركز على ما هو روحى إيمانى في تجربة الغزالى، بحيث أنهم ردوا فحوى هذه التجربة ومغزاها إلى أصل مختلف ومغاير بل ومعارض لعالم العقل تماماً، فهذا أمر يتغافل كلية عن جوهر نظرية الغزالى، وما أراده الرجل، وليس هو ذنب الغزالى، وإنما هو ذنب الذين يقَطّعون أوصال الفكر، فيرونه أجزاءً منفصلة عن بعضها البعض، فلم تستطع ملكاتهم القاصرة، رؤية الرابطة الكلية التي تجمع هذه الأوصال والأجزاء في كل واحد، تتكامل أبعاضه وتتفاعل، كل في مجاله الحقيقى.

5- وإن كان لا يوجد من يستطيع إنكار ما هو روحى كشفي في هذه التجربة لوضوحه وجلائه، فيجب أن نفهم كذلك أن ما هو روحى في هذه التجربة، لا يتناقض مع فحواها العقلانى بالضرورة، لأن ما هو روحى فيها هو الحد الأعلى لما هو عقلانى، أو هو الصورة العليا للعقلانية النظرية، التي ننسب إليها كل ما يمت للعقل بصلة، عندما نتكلم عن العقل. وعندئذ يكون التغافل عن الفحوى العقلانية لتجربة الغزالى النورانية، ضرباً للتجربة كلها في مقتل، بالابتعاد عن فهمها فهماً حقيقياً، لأن هذه التجربة تعبر عن أهمية منهجية ضرورية، هي التي تمكننا من إلقاء الضوء على الأسلوب الذي شفي به الغزالى من شكه المطلق الذي أورثه داءً عضالاً في أزمته الأولى ثم الثانية.

وهكذا فإن الترديد المتواتر عن شفاء الغزالى من دائه تبعاً للنور الإلهي الذي غمره روحاً وروعاً، والوقوف عند حد هذا الترديد الشعاراتى الأجوف، هو الذي أفقد العقول الطريق الصحيح نحو التحليل الواعى، وبالتالى أفقدها فهم فحوى تجربة الغزالى في المنقذ، ثم باعد بينها وبين فهم فلسفة الرجل في كليتها، كإحدى أهم الروافد الفكرية في تاريخ الفكر الفلسفي بعامة، وتاريخ الفكر الفلسفي الإسلامى بصفة خاصة. ومن هنا جاءت الرؤى مقطعة الأوصال، ناقصة البنيان، حتى أطاحت بالغزالى

كلية إلى خارج الدائرة الفلسفية، بل وجعلته معولاً من معاول الهدم للعقل والعلم، وبالتالى عاملاً من عوامل النكوص الحضارى، وهو أمر يتنافي كلية مع حقيقة الفكر الغزالى في جملته وتباعيضه، هذا الفكر الذي استشرف آفاق المستقبل، ووضع يده على البذور والنظريات التي سوف تشكل لحمة الفكر الفلسفي العلمى في أوربا الحديثة. وهذا ينقلنا مباشرة إلى مضمون التجربة الغزالية، وهي تقوم على كيفية انتقال الغزالى من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وهنا تبدو الرؤية المقارنة بين الفحوى العقلانية لتجربة الرجل في المنقذ، باعتبارها امتداداً تكاملياً وطبيعياً، لرؤاه في مؤلفاته السابقة أو المعاصرة أو اللاحقة لأزمته. والواقع أن ما يحتوى عليه المنقذ، وما يرتبط بغيره من المؤلفات الغزالية، يقع في النطاق الميتافيزيقى، إذ أن تجربة الغزالى هي التجربة التي وضعت الضوابط لكي تصير الميتافيزيقا علماً، بعد نقدها باعتبارها نسياناً للوجود في معناه الحقيقى، لأنها كانت تقوم على الأنا المنطقية أو العقل المجرد، الذي حولها إلى بناء متداع متصدع من جراء تناقضاته التي لخصتها فكرة تكافؤ الأدلة. فالميتافيزيقا لابد من تجاوزها بمعناها التقليدى النظرى، لكي تتحول إلى ميتافيزيقا الوجود الذي ينكشف انكشافاً يظهر أبعاده الحقيقية، ذلك أن نسيان الوجود هو من صميم الوجود نفسه، الذي يتوارى عن نظر الميتافيزيقا القائمة على النمط المجرد والمنطقى للفكر، وهنا يداعبنا الوجود بصورة تختفي فيها ماهيته، لأنه ينزع وبلا توقف نحو التجلى، إلا أنه ما يلبث أن يتوارى، لكي تعبر حقيقته عن شقين: نزوع إلى الظهور وميل إلى الغياب أو الإخفاء، ومن هنا لابد من الإصغاء إلى الميتافيزيقا لردها إلى الحقيقة التي تعبر عن كونها نسياناً للوجود. وفعل الارتداد أو الرد هذا هو ما تعبر عنه المجاوزة التي تنم عنها تجربة الغزالى، باعتبارها مجاوزة وتعدياً للأفق الميتافيزيقى التقليدى عن طريق الحوار الذي سعى من خلاله فيلسوفنا إلى تملك الميتافيزيقا من خلال

عصورها، من أجل تقويض الأسس التي قامت عليها بوصفها فكراً نسى الوجود، وهي الخاصية التي ميزت التجربة الحضارية التي أرادت أن تقيم حقيقة كل شئ على العقل باعتباره اللوجوس أو القانون العام الذي تستمد منه كل الأشياء مرجعيتها، وعندئذ تحولت الملكات الإنسانية الأخرى من مخيلة وحواس وشعور ووجدان مصادر للوهم، ووصلت هذه التجربة إلى ذروتها في العالم الإسلامى مع فلسفة ابن سينا العقلية. لهذا أقام الغزالى حواراً مع تاريخ الفكر الميتافيزيقى مركزاً على ابن سينا باعتباره ذروة ما وصل إليه العقل النظرى في عصره، وهو لا يعتبر الفكر السينوى مجرد تصورات أخطأت الطريق نحو الوجود، ولذا فإن مجاوزته لا تقوم على النقد وتصويب الخطأ، بقدر ما تعبر عن الحوار لإعادة البناء. فالميتافيزيقا لا يمكن مجاوزتها إلا بالحوار والتباحث مع تاريخها بوصفها تاريخ الوجود الذي توارى واحتجب في ضبابية العقل، وهو الاحتجاب الذي وصل إلى ذروته في عصر الغزالى مع ابن سينا، وهي دورة سوف تتبعها دورات جديدة في العالم الغربى الحديث من ديكارت إلى ليبنتز إلى كانط... إلخ. فما حدث بين ديكارت و كانط إنما هو تكرار لما حدث بين ابن سينا والغزالى، من التأملات وقواعد المنهج إلى نقد العقل الخالص ومقدمة لكل ميتافيزيقا، ومن الشفاء والإشارات والتعليقات إلى تهافت الفلاسفة والمعارف العقلية والمنقذ من الضلال.

ثانياً: مضمون التجربة الغزالية:

(من الأنا المنطقية إلى اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل)

يرتبط مضمون التجربة الغزالية بما تقدم فى الحديث عن بنية هذه التجربة، ارتباطاً ضرورياً، فالشك الذى وقع فى أسره الغزالى، والذى أدى به، كما رأينا آنفاً، إلى إنكار العلوم الضرورية، بل والحقائق الدينية ذاتها، والتى عبرت عنه أزمته الروحية، هو ذاته الشك الذى نقله من السفسطة إلى الموقف العقلى، وعندئذ زالت الأسباب التى كانت أساساً لهذا الشك، ولم تكن فى جوهرها إلا أسباباً عقلية.

والحديث هنا عن مضمون التجربة الغزالية، إنما ينطلق من تجربته الروحية النورانية فى المنقذ أصلاً، مع عدم إغفال أن هذه التجربة هى الامتداد الطبيعى لما تقدم من تجربته الفكرية خلال مشواره المديد. وأنا أزعم هنا أن هذه التجربة، وكما أشرت مراراً وتكراراً، لم تنفك عن العقل، ولم تكن نكوصاً عن منهجية العقل، بل كانت عقلية بالدرجة الأولى، وعقلانيتها إنما ترتبط فى شمولها، بتحديد دور العقل نقدياً، فى تجربة الإنسان المعرفية، حفاظاً على الدور الحقيقى للعقل فى التجربة، حتى لا ينطلق من عقاله، فيقع فى التناقض، كما عبرت عن ذلك الميتافيزيقا بجلاء، لأنها وقعت أسيرة العقل النظرى المجرد، وهو ما أكده الغزالى فى رؤيته للميتافيزيقا عند ابن سينا، وضرورة تجاوزها، لأنها عبرت عن نسيان الوجود الحقيقى أو وجود الله تعالى لأنها أطرت علاقتنا بهذا الوجود فى الإطار المعرفى الإبستمولوجى، متناسية ومتجاهلة حقيقة الوجود، من حيث علاقته بالموجود، ومن حيث كونها علاقة حية تعبر

عن الحضور على المستوى الوجودى الحيوى، ولأن ذلك كذلك فقد أخفقت الميتافيزيقا النظرية فى التعبير عن الوجود، لأنها بنت صورة هذا الوجود، معرفياً، انطلاقاً من الفكر، وهو أمر أوقعها، نظرياً، فى التناقض، لأن الفكر ذاته هو أحد متولدات الوجود، فالمقدم فاسد، لأن الموجود كان موجوداً قبل أن يفكر، فكيف يكون التالى، وهو الفكر، أساساً للمقدم (الوجود)، فهذا خلف واضح. وأعود هنا للتأكيد بأن البعض ربما انشغل بأبعاد التجربة الإيمانية من حيث كونها مغايرة لعالم العقل(54)، ولم يجد غيرها، وإنى هنا رغم تأكيد الفحوى الإيمانية للتجربة، إلا أن اهتمامى هنا سينصب على حقيقة ما أنكره الأخرون، بالتركيز على الفحوى العقلانية فى حقيقتها التى ترتبط بالتجربة الغزالية فىالمنقذ، وما يرتبط بها من مؤلفاته الأخرى. ومن هنا أرى أن مضمون هذه التجربة لابد وأن يبدأ من علاقة الغزالى بالميتافيزيقا، وأن هذه العلاقة تقوم على محاولته تجاوز الميتافيزيقا بمعناها التقليدى، والارتداد بها إلى معناها الحقيقى بوصفها نداء للوجود، وذلك يقوم على مراجعة تاريخ هذه الميتافيزيقا لنقدها، من حيث كونها نسياناً للوجود، وهو الأمر الذى خرج منه الغزالى باكتشاف الأنا المتعالية، أو الروح العقلى... إلخ، باعتبارها الوحدة العليا للعقل والشرط الحقيقى لوجوده.

1- مجاوزة الغزالى للميتافيزيقا النظرية (معنى المجاوزة):

إن المجاوزة فى معناها الذى نقصده هنا إنما يعبر فى مكنونه عن فعل ملاحقة البناء الميتافيزيقى فكراً وهو يتوافر على إرساء دعائمه وأسسه فى التاريخ، من أجل إضفاء المعقولية على كل شئ، وبلغ الهدف كماله فى عصر الغزالى مع فلسفة ابن سينا النظرية التى دشنت رؤى العقل منذ اليونان ومروراً بتعاقبات الفكر الفلسفى داخل المحيط الكلامى والفلسفى

الخالص مع أبي نصر الفارابى، فصار العقل منذ ذاك التدشين هو الأصل فى كل شئ. ومن هنا تصير المجاوزة، التى نريد أن نتعامل من خلالها مع الفكر الغزالى فى تطوره حتى تجربته النورانية العقلية فى المنقذ، حفر وتذكر لتجاوز الأسس التى قامت عليها الميتافيزيقا التقليدية النظرية، ومفهومها للفكر ومنطقه وللحقيقة والمعنى، بحيث يمكن تجاوز ما كرسته الميتافيزيقا من نسيان حقيقة الوجود. فالمجاوزة تساؤل عن الكيفية التى من خلالها تشكلت حقب الميتافيزيقا، وتحددت من خلالها صور العالم، بحيث نقف من خلالها عند ما هو منسى من تاريخ الميتافيزيقا، وأعنى به سر الوجود، الذى نسيته الميتافيزيقا (مع أنها نشأت لأجله) خلال تلفعها برداء الأنا المنطقية أو العقل النظرى المجرد، رامية إلى عقلنة كل شئ، متناسية أن الوجود فى حقيقته، باعتباره حضوراً حياً، يفلت من قبضة القولبة، ويتعالى على منطق المحدود. وإنى لا أزعم هنا أنى سأقوم بفحص تاريخ الميتافيزيقا كله، من خلال كتابات الغزالى، فهو أمر يخرج عن المطلوب فى هذا البحث، بل وينوء بحمله بحث واحد، ينطلق من مقولة تزعم أن فلسفة الغزالى فيما قبل أزمته وبعدها، كل واحد، وامتداد لبعضها البعض، كل ما هنالك هو اكتشاف الغزالى لأبعاد جديدة، غيرت مسار تفكيره الفلسفى، وهذه الأبعاد تمثل بالنسبة لما سبق الحد المتعالى له، باعتباره شرطاً ضرورياً لوجوده وبنائه، وهنا سوف نقتصر على مناقشة الغزالى لفلسفة ابن سينا، وحواره مع ميتافيزيقاه، بوصفها الحد الأعلى للميتافيزيقا النظرية فى عصره.

إن المجاوزة إذن هى استرجاع لتاريخ الميتافيزيقا، فى إحدى صورها، من أجل الوقوف على حقيقتها، باعتبارها نسياناً للوجود، وإذا كانت إحدى أبعاد مفهوم الحقيقة منذ اليونان يعبر عن معنى الترائى أو الظهور أو الانكشاف، بحيث يصير العالم أو الموجود منكشفاً فى مرآة الوجود، وتصبح حقيقة الوجود مكرسة فى علاقته واختلافه مع الموجود، لأن الذى

يجعل الموجود ظاهراً هو الوجود، وهو بهذا العمل يتوارى ويتحجب عندما يصير الموجود مرئياً أو لا محجوباً، وهنا يتلفع العقل بالمرئى متناسياً اللامرئى، مع أنه هو الأصل فى تحقق وظهور العالم أو الموجود، بوصفه مرئياً. من هنا نفهم أن الاحتجاب والانكشاف معاً بعدان لحقيقة واحدة، وما حدث أن العقل النظرى وضع فى اعتباره بعد الموجود المنكشف، وكرسه ميتافيزيقياً، متناسياً البعد المحجوب اللامرئى، الذى هو الأصل فى وجود ما هو مرئى منكشف. فهناك فرق وجودى أنطولوجى بين الموجود (العالم) والوجود (الله تعالى)، وهذا الفرق يقوم على أنه بدون الثانى لا يمكن للموجود أن يظهر أو أن ينكشف لموجود متعين، وهنا فإن الوجود هو الذى يمنح الموجود إمكانية انكشافه وترائيه، أما الوجود من حيث كونه وجوداً بذاته ولذاته فلا يمكن أن ينكشف لأنه ليس موجوداً على المستوى العينى أو على مستوى الممكنات المتعينة المرئية، بل هو الأفق الذى يضيئ كل شئ للإنسان، ومن ثم فهو لا ينكشف حقيقة إلا فى علاقته بالموجود، خاصة الموجود الإنسانى. وهكذا فإن إغفال التفكير فى هذا الفرق هو ما أغرقنا فى الميتافيزيقا بوصفها فكراً نسى الوجود وركز اهتمامه على الموجود، فصارت فى حقيقتها فكراً فى الموجود لا الوجود، فخضعت الميتافيزيقا لآليات العقل من تجريد وتحليل وتركيب... إلخ، كما صارت اللغة المعبرة لغة لا تتجاوز فعاليات العقل بوصفه عقلاً تجريدياً، ألم ينتقل ابن سينا مرة فى تعرفه على الوجود، من الممكن إلى الواجب، أعنى من قسمة العقل النظرى التى تؤسس رؤيتنا للواجب من خلال الممكن، أعنى رؤية الوجود من خلال الموجود، واللامرئى اعتماداً على المرئى، ومرة أخرى انتقل فى التعرف على الوجود من فكرة فى الذهن، فأقام علاقته بالوجود على التجريد العقلى، انطلاقاً مما هو فى حوزة الموجود، وتناسى أن الوجود لا يقوم إلا بذاته وفى ذاته، وأنه لا ينكشف إلا من خلال علاقة حيوية للموجود بالوجود حيث ينصت ملياً

إلى نداء الوجود وكلامه. ذلك أن الوجود يتكلم وينادى ليتوارى فى تجليه، وهو يجعل الموجود المنصت إلى نداء الوجود، يفكر استجابة لهذا الوجود، بوصفه الأصل الذى يمكّنه ليس فقط من فعل التفكير، بل كذلك يمكّنه من القدرة عليه، وهكذا تصبح العلاقة بين الموجود والوجود علاقة مفعمة بالحياة، بحيث يصبح الموجود قريباً من الوجود، من الاستجابة والإصغاء إلى ندائه، وعندئذ تنتعش ذات الموجود وتقتلع من الداخل، فيحيا فى حالة توتر مكابداً صدى نداء الوجود، فتتغير نظرته إلى كل شئ، ويصبح من خلال النور الذى انبثق داخله، من نداء الوجود، إنساناً جديداً، فتتبدل لديه وسائل التعبير اللغوى، ويبصر الإنسان حدود قدرته على القول، لأنه صار قريباً من ينبوع الوجود، وهو ما يجسد حالة الوعى الجديد عند الغزالى فى المنقذ، باكتشافه الأنا المتعالية للعقل، التى تعبر عن حضور الوجود أمام مرآة الوعى الداخلى للإنسان، فى إصغائه المتأنى لنداء الوجود الحق. لهذا يجب علينا أن نتعلم لا كيف نفكر فى الوجود، بل نتعلم كيف نصغى ملياً وننصت إلى نداء الوجود، لأن هذا النداء اللانهائى يعلم الإنسان أن كل فعل يحاول به تجاوز نطاق الطبيعة فكرياً، إنما هو مجرد استجابة لنداء الوجود، فهذا النداء يدعونا دائماً، لأن به، وبه وحده، يصبح العالم عالماً بالنسبة لنا، ذلك أن الوجود وهو أفق الحقيقة، ونداؤه هو الذى ينير لنا وجه إقامتنا فى هذا العالم، فكيف نتلفع برؤانا عن العالم المرئى، المقيدة بالعقل النظرى، متناسين نداء الوجود الحق. ويعبر الغزالى عن ذلك بأن مظاهر الوجود وآيات الطبيعة إنما هى نداءات الله تعالى بوصفه الوجود الحق، وعلى الإنسان أن ينتقل من الآيات إلى مبدعها، ومن الموجود إلى الوجود، فيقول: "فتأمل فى عجائب المياه والأنهار... فكل ذلك شواهد متظاهرة وآيات متناصرة ناطقة بلسان حالها مفصحة عن جلال بارئها معربة عن كمال حكمته فيها، منادية أرباب القلوب بنغماتها... أما ترانى وترى صورتى وتركيبى

وصفاتي ومنافعي...؟! أتظن أني كونت نفسي أو خلقني أحد من جنسي؟ أوما تستحي أن تنظر في كل مرقومة من ثلاثة أحرف فتقطع بأنها من صنع آدمي عالم قادر مريد متكلم ثم تنظر إلى عجائب الخطوط الإلهية المرقومة على صفحات وجهي بالقلم الإلهي الذي لا تدرك الأبصار ذاته ولا حركته ولا اتصاله بمحل الخط، ثم ينفك قلبك عن جلال صانعه..."[55]، إن آيات الوجود تدعونا للنفاذ من المرئي إلى اللامرئي، من المنكشف إلى المتحجب، من الموجود إلى الوجود، بحيث يصير الموجود الإنساني، في إنصاته إلى نداء الوجود، عبر آياته المعبرة عن نداءاته اللانهائية "مستغرقاً في ملاحظة جلال الوجود، ومنكسراً تحت الهيبة فلا يبقى فيه متسع للغير أصلاً.."[56]" وعندئذ "يغفل عن الخلق حتى لا يبصر من يحضر عنده وهو فاتح عينيه، ولا يسمع ما يقال له مع أنه لا صمم به..."[57]، وهذا ما يعنيه الغزالي عندما يوحد بين المتفرغ للعبادة والفكر والاستئناس بمناجاة الله تعالى عن مناجاة الخلق، والاشتغال باستكشاف أسرار الله تعالى في أمر الدنيا والآخرة وملكوت السموات والأرض، وهو الأمر الذي استدعاه إلى الحديث عن العزلة بوصفها العالم الذي تصفو فيه النفس للتأمل والنفاذ إلى نداءات الوجود عبر الموجودات، أعني الخلو من آلة العقل النظري والتلفع برداء النور المتعالي، والبصيرة السامية، التي عليها بناء الميتافيزيقا في حدها الجديد. فالعزلة عن العام، هي التي تسمح للتفكير، بالقفز والارتماء في أحضان الوجود، خالياً عن كل شئ، وهنا ينتشل الفكر أو فعل التأمل من مشاغل الموجود العادي، لينتبه إلى ما هو جوهري وأساسي، أعني الوجود، وهذه الانتباهه، بوصفها قفزة فكرية، تختلف تماماً عما يقصده أفلاطون أو ابن سينا ومن بعدهما ديكارت وحتى كانط، فهذه القفزة هي الإلهام الذي يمنحه الوجود، بوصفه إشراقاً، تنجلي به الموجودات، ومن ثم فلا يمكن لأي موجود أن يتصل بالوجود على هذا النحو، إلا إذا حقق فعل القفز

والانفلات من سلطة ما هو عينى أو من ربقة اليومى والعادى، وهو أمر لا يتيسر إلا لمن يحسن الإنصات إلى صوت الوجود، وأعنى به المفكر الذى يتصف باليقظة والنباهة الداخلية. وكما أن المجاوزة، أى مجاوزة الميتافيزيقا، من حيث كونها فكراً نظرياً، ترتبط بالقفز إلى الأمام، فإنها تفترض أيضاً الارتداد إلى الوراء، والارتماء داخل الميتافيزيقا ذاتها، من أجل تملكها، أعنى الوقوف على ما لم يتم التفكير فيه بعد، وهو تبيان سر الميتافيزيقا، بالوقوف عند الأسس التى أقامت عليها مفهومها للحقيقة والوجود، وهذا التملك يرتبط بالتحرك فى ثغرات منيرة داخل التاريخ الميتافيزيقى، طلباً لتملك "نسيان الوجود"، تلك الثغرات التى تشكلت فى اختلافاتها مع "مثال أفلاطون" و"اليقين السينوى"، إنها إعادة كشف للتجربة الميتافيزيقية فى دلالاتها ومعناها، وهذا لا يمكن أن يتم دون حوار مع هذا الذى نريد مجاوزته، أعنى الدخول فى حوار مع التاريخ الميتافيزيقى للفلسفة من الداخل لا من الخارج، فلا يمكن القول بداية أن الفكر السينوى مثلاً يقوم على الوعى والذاتية دون حوار مع هذا الفكر من أجل إبراز عامل الذاتية فيه، ولا توجد دراسة اهتمت بهذا العامل (الذاتية) فى فلسفة ابن سينا حتى اليوم، وهذا أمر لا يتم أيضاً إلا بالحوار المتفحص للنصوص، أى بالدخول مع الفيلسوف ذاته فى حوار، للكشف عن الأصول البرهانية التى يقوم عليها مذهبه، وهو ما قام به الغزالى خاصة فى تهافته، وكذلك فى نطاق تجربته التى عرضها فى المنقذ. لقد بدت الميتافيزيقا النظرية، أمام الغزالى، مجالاً للخلط بين ماهو غيبى إلهى، وما هو خاص بعالم الظواهر، وهو واضح فى التدشين العقلى للميتافيزيقا عند الفارابى وابن سينا، فكل منهما يدعى أن العلوم الضرورية إلهية، بمعنى أنها ثابتة أذلاً وأبداً، وأنها تفيد العلم الحقيقى فى عالم الغيب والحقائق وعالم الشهادة والظواهر على حد سواء، ويرفض الغزالى هذه النظرية، ويرى أن هذه العلوم إنسانية فى جوهرها، مع أنها

ضرورية كذلك، طالما كانت خاضعة لوعينا فى عالم الظواهر المرتبطة بالزمان والمكان، بل والمقيدة بهما أيضاً، وبتجاوزنا لعالم الظواهر تفتقد هذه العلوم الضرورية، صفة التحديد، وعندئذ تسقط عنها سمة العلم، بالمعنى الذى نراه فى عالم الظواهر[58]، وهكذا يفصل الغزالى بوضوح بين قوانين عالم الغيب وعالم الشهادة، فهما مع اتصالهما لابد أن يكونا منفصلين، لأن ما يصلح للأول لا يسرى على الثانى بأى حال، والخلط بينهما يؤدى إلى التناقض، وبالتالى إلى غياب الرؤية الصحيحة لكل من المجالين، وهو أمر رسخه الغزالى بجلاء فى تهافته وغيره من مؤلفاته، قبل ابن رشد، الذى رغم محاولاته فى تهافت التهافت، إلا أنه ارتد إلى نظرية العقل الأرسطية القديمة، فقلص نظريات العقل الجديدة التى اكتشفها الغزالى، بدلاً من تطويرها، وشتان بين قراءة كانط لتهافت الغزالى، الذى تابعه فى نقد العقل الخالص، وبين المحاولة النكوصية التى كرسها ابن رشد فى قراءته لتهافت الغزالى.

2– حوار الغزالى لتاريخ الفلسفة، وتحقيق المجاوزة (رؤية نقدية من التهافت إلى المنقذ):

أ– الميتافيزيقا السينوية بما هى نتاج لاكتشاف الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها :

وصلت الميتافيزيقا فى محيط الثقافة الإسلامية إلى ذروتها، بوصفها نتاجاً للعقل النظرى، مع ابن سينا، وانتقلت من تأويلها للوجود باعتباره رؤية، تحصر حقيقته فى نظرية المثل مع أفلاطون، فصارت فكراً يعبر بالدرجة الأولى عن المثال الذى تتحدد من خلاله صورة الأشياء وتتراءى، بحيث أن هذه الأشياء لا تتحدد حقيقتها إلا بارتباطها بهذا العالم الكلى المثالى، أو ما نسميه عالم ما فوق الأشياء، الذى يمثل الوجود الحق، إلى

أن صارت ميتافيزيقا الذاتية فى لحظتها التى توقفت فيها عند ابن سينا، وهى لحظة اكتمال الميتافيزيقا العقلية وتمامها، وهى ذاتها سوف تتكرر فى الثقافة الغربية مع ديكارت.

إن فلسفة ابن سينا هى فلسفة الوعى أو الذاتية، وهى كذلك لأنها تحدد كل شئ برده للذات أو ما نسميه "بالأنا المنطقية"، ومفهوم الكوجيتو الذى توصل إليه ابن سينا، فى برهان الرجل الطائر(59)، والذى يصاغ عادة، ومنسوباً بالخطأ إلى ديكارت، فى عبارة "أنا أفكر، أنا موجود"، يعنى أن أى وعى بالأشياء وبالموجود فى كليته، إنما يرد إلى وعى الذات أو الأنا، أو الوعى الذى تكونه الذات عن نفسها، من حيث كونها الأساس الثابت لكل يقين، بل المركز الذى تدور حوله كل أشكال اليقين وصوره. وعندئذ صارت الذات أو الأنا مستقراً ومستودعاً للحقيقة باعتبارها تقوم على نفس تفكر، ويقوم تفكرها على أساس اليقين المرهون "بالأنا المفكر" أو الذات المفكرة التى جبلت فطرياً وذاتياً على كونها تفكر وتعى أنها كذلك، ولأنها ذات مفكرة وتعى أنها كذلك، فإنها بالتالى تصبح مقياساً لكل شئ، الحقيقة والوجود، فهى الأنا المنطقية، التى تأطرت لأول مرة فى التاريخ الميتافيزيقى، بوصفها الأنا المفكرة التى تحمل فى ذاتها دلالة الثقة فى قدرتها الطبيعية التى تمكنها من التعامل مع الأشياء باعتبارها موضوعات قابلة للتمثل من حيث هى كذلك، ومن هنا أيضاً ظهرت العلاقة التى حددت المقابلة بين الذات والموضوع، وبهذا توصل ابن سينا إلى نقطة ارتكاز يقينية، هى "الأنا المنطقية" أو الأنا المفكرة، لكى يقيم عليها رؤية الموجود وفهم حقيقته، وبالتالى بناء كل شئ يخصه، بما فى ذلك العلم.

وفى توصل ابن سينا للأنا المنطقية كأساس اليقين اتبع فى شكه المنهجى، كما نعلم فى برهان الرجل الطائر البرهان الهندسى، فنراه يقدم الفرض ثم يجرى البرهان وينتهى إلى نتيجة لازمة عنهما، منطلقاً من

القياس الشرطى المنطقى على الخصوص، حيث فصل بين الجوهرين العقلى والجسمى (الممتد)، بالاعتماد على كون الجوهر العقلى يتميز بالبساطة بدليل أن هناك تطابقاً بين ما هو عاقل وبين ما هو معقول منه، دون أدنى علاقة لهذا التطابق بما هو حسّى، أو بالأنا الحسية باعتبارها وجوداً زمانياً متغيراً، لأنه إدراك فطرى أولاني غير مكتسب، كما لا علاقة له كذلك بالدور الفلسفى(60)، ولما كان الإدراك مباشراً، فإنه حدسى لا يحتاج إلى رابطة الموضوع والمحمول، حيث لا يتبقى أمامنا فى هذا الإدراك إلا: أنا أنا، بحيث يصير هذا الإدراك ذاته بمثابة الوعى الكلى الملازم لكافة تعقلات الأنا على تجددها واختلافها، كنقطة أولية ثابتة، وهذا هو اليقين الحضورى الثابت المتجدد، الذى بنى عليه ابن سينا مذهبه الفلسفى برمته من نظرياته العلمية بداية بمباحث الوجود الضرورى أو الواجب فى ذاته ولذاته، إلى بناء علم الكون النظرى وعلم النفس النظرى، والتى منها وعليها بنى كذلك نظرياته فى العلوم الصورية التحليلية والرياضية التركيبية الضرورية، والعلوم الطبيعية الإنسانية، يقول ابن سينا متحدثاً عن الأنا المنطقية كيقين حضورى ثابت "... المشار إليه بقولى (أنا) ليس بجسم لوجهين: الأول أن جميع الأجزاء البدنية فى النمو والذبول، والمشار إليه بقولى (أنا) باق فى الأحوال كلها، والباقى مغاير لغير الباقى. الثانى إنى قد أكون مدركاً للمشار إليه بقولى (أنا)، حال ما أكون غافلاً عن جميع أعضائى الظاهرة والباطنة، فإنى حال ما أكون مهتم القلب بمهم أقول: أنا أفعل كذا، وأنا أبصر وأنا أسمع وأنا جزء من هذه القضية. فالمفهوم من أنا حاضر لى فى ذلك الوقت، مع أنى فى ذلك الوقت أكون غافلاً عن جميع اعضائى، والمشعور به غير ما هو غير مشعور به، وأنا مغاير لهذه الأعضاء..."(61)، وقبل أن أدخل فى حوار الغزالى مع فلسفة ابن سينا ونقده لها ولنقطة ارتكازها وهى الأنا المنطقية، أرى لزاماً علىّ، لأجل توضيح صورة الفلسفة السينوية بشكل

شبه مختصر، أن أسير مع ابن سينا متتبعاً شكه المنهجي الذى كان نقطة البدء فى تأسيسة لمنظومة العلوم انطلاقاً من كشفه عن وحدة العقل فى الأنا المنطقية، كيقين ثابت. ومن الثابت آنفاً تمييز ابن سينا بين الجوهر العقلى والجوهرالجسمى الممتد، وهذا التمييز تابع لشكه فى الحواس والتخيل، إثباتاً للأنا أو النفس الناطقة كجوهر مستقل عن الجسم، وإثباتاً للهوية بين ماهية العقل ووجوده أو إنيته، ونفياً للثنائية بينهما، وهذا التطابق هو الذى سمح لابن سينا بالتمييز بين الجوهرين العقلى والممتد، وهكذا فهو ينتقل من شكه فى الحواس إلى يقين ثبوت الإنية العقلية فى برهان الرجل الطائر، الذى سميناه آنفاً بالبرهان الهندسى، لأنه يأخذ شكل الفروض الهندسية، ويعبر ابن سينا عن هذا بقوله: "يجب أن يتوهم الواحد منا كأنه خلق دفعة واحدة، وخلق كاملاً لكنه حجب بصره... وخلق يهوى فى الهواء أو الخلاء هوياً لا يصدمه فيه قوام الهواء صدماً يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه فلم تتلاق ولم تتماس، ثم يتأمل هل يثبت وجود ذاته، فلا يشك فى إثباته لذاته موجوداً، ولا يثبت مع ذلك طرفاً من أعضائه... بل كان يثبت ذاته ولا يثبت لها طولاً ولا عرضاً ولا عمقاً..."[62]، فابن سينا ينفى عن الجوهر العقلى، بشكه علاقته بالإحساس والتخيل، ليصل إلى مغايرة حقيقة الجوهر العقلى، التى هى التأمل والتعقل أو النطق أو الفكر، عن حقيقة الجوهر الجسمى أو الجسم، التى هى الامتداد، لينتهى إلى يقين الكوجيتو أو إثبات وجود الذات، اعتماداً على الأقيسة الشرطية المنفصلة والمتصلة التى تفرض بداية استقلال النفس الناطقة من الجسم، لتبرهن على أنها تستطيع إثبات وجودها باعتبارها إنية منفصلة عن الجسم بتعقلها لذاتها، لتنتهى إلى نتيجة مؤداها أن الجسم مجهول بالنسبة إلى النفس المعلومة، انطلاقاً من مبدأى الهوية وعدم التناقض، ومن هنا يصير العقل (النفس) أو الأنا غير الجسم، وهذا ما يؤكده ابن سينا فى تكملة النص السابق

حيث يقول: "ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يداً أو عضواً آخر لم يتخيله جزءاً من ذاته ولا شرطاً في ذاته، وأنت تعلم أن المثبت غير الذى لم يثبت والمقر به غير الذى لم يقر به، فإذن للذات التى أثبت وجودها خاصية على أنها هو بعينه غير جسمه وأعضائه التى لم تثبت، فإذن المثبت له سبيل إلى أن يثبته على وجود النفس شيئاً غير الجسم، بل هو غير الجسم، وأنه عارف به مستشعراً له..."(63)، وهكذا فالعقل الذى يثبت ذاته، كما يرى ابن سينا، تتمثل ماهيته فى هذا الإثبات، فالجوهر المفكر هو الذى يدرك ذاته، وإدراكه لذاته يساوى وجوده لأن بديهيات العقل هى التى يرتكز عليها عدم الشك فى وجود النفس، وهو الأمر الذى تابعه فيه ديكارت خطوة بخطوة (64). فابن سينا يفصل الإدراك الحسى والتصور الخيالى، فى شكه المنهجى، عن التأمل والتفكر الذى هو خاصية العقل وحده، فيبرهن كما أشرت آنفاً، على أن تأمل العقل فى ذاته، الذى يعنى تطابق وجوده مع ماهيته، هو الذى يميز الجوهر العقلى عن الجوهر المادى، ثم يصل إلى نتيجة واضحة وهى أن الشاعر والمشعور شئ واحد، وهو مغاير فى وجوده للجوهر المادى، ومما لا شك فيه أن ديكارت أعتمد بشكل كلى على ابن سينا فى هذا التمييز من خلال الترجمة اللاتينية لكتاب الشفاء الذى كان معروفاً فى أوربا منذ القرن الثالث عشر كما هو معروف، فما الفرق إذن بين قول ابن سينا فى تعليقاته مثلاً: "شعورنا بذاتنا هو نفس وجودنا"(65)، وقول ديكارت: "أنا أفكر إذن أنا موجود"، وكلاهما يأخذ من المطابقة بين العقل وتعقله لذاته، أى المطابقة بين ماهية العقل ووجوده، منطلقاً لبناء مذهبيهما فى المعرفة والوجود، ولا نجد فروقاً جوهرية فيما بينهما، اللهم إلا فروق العبارات، وهذا التحديد أو المطابقة القائمة على مبدأي الهوية وعدم التناقض، هو النقطة الثابتة لتطور العلوم العقلية والطبيعية فيما بعد. فإذا عدنا إلى تصورات ابن سينا، فإن شكه المنهجى ينقلنا إلى يقين الحضور، أى حضور الذات لذاتها

حضوراً دائماً، كما هو واضح فى النص الذى أوردته عن كتابه لباب الإشارات بشرح الرازى آنفاً [66]، بما يعنى مصاحبة الوعى لكافة تعقلاتنا بوصفه مبدءاً، لينفى فى الشعور أو الوعى بالذات، أى صلة بالإدراك الحسى فى الزمان أو حتى فى الإحساس الباطن، عندما نفكر فى ذاتنا. وهنا يصبح الأنا أفكر جوهراً بسيطاً لا تركيب فيه، لثباته وبقائه دون الجسد المتجدد المتغير نمواً وذبولاً، وهذا الوعى الكلى الثابت هو الشرط الأولى لتجدد التعقل، فى كل صوره سواء ارتبط بالإحساس الظاهر مكانياً أو بالإحساس الباطن زمانياً، مثل إحساسى الباطنى بأنى أشعر بالفرح أو الحزن أو الخوف... إلخ، وأيضاً إحساسى بالعالم من حولى وظواهره المرتبطة بالطول والعرض والارتفاع.

فالأنا كوعى كلى عقلى يظل مصاحباً فى كل الأحوال لكل تعقلاتى، وهو أمر سيعبر عنه كانط فى نقد العقل الخالص بأن الوعى الذاتى أو الأنا أفكر يجب أن يكون مصاحباً لجميع تصوراتى أو تعقلاتى أو تمثلاتى، وإلا فسيتمثل فى ذاتى شئ لا يمكن أبداً التفكير فيه[67]، والغزالى نفسه يوظف هذا الوعى الذاتى الثابت فى مصاحبة وحدة العقل المجرد لكل وحدات العقل الأخرى وعلومها، وفى الفلسفة الفينومنولوجية عند هوسرل يوظف الوعى الذاتى بوصفه شعوراً بشئ ما، وعلى أى حال فإن فهمنا لتطور الوعى بوصفه حضوراً يبدو فى نظرية ابن سينا عن الحركة الدائرية الثابتة من حيث كونها حركة كلية ومتجدده فى حركتها من جهة كونها جزئية.

وما سبق ينقلنا مباشرة إلى أن الوعى أو الأنا المنطقية ليس مشتقاً من أية خبرة حسية، لأنه فى ذاته شرط قبلى أولانى، بمعنى أن إدراكنا النفسى للذات هو وعى منفصل عن الحس، لأنه هو نفسه شرط للشعور الحسى سواء أكان ظاهرياً أو باطنياً، وليس العكس، وقد عبر ابن سينا عن ذلك بقوله: "شعور النفس بذاتها هو أولىّ لها، فلا يحصل لها

بكسب، فيكون حاصلاً لها بعدما ما لم يكن..." [68] والأولّ عند ابن سينا يفهم على وجهين، الأول يعبر عن البديهيات والأمور العامة التى تعرف عن طريق الدور الفلسفى، كما نعرف مثلاً الواجب من خلال الممكن والعكس، وهو يعبر عن ذلك بقوله: "وأولى الأشياء بأن تكون متصورة لأنها الأشياء العامة للأمور كلها كالموجود والشئ والواحد وغيرها. ولهذا ليس يمكن أن يبين شئ منها ببيان لا دور فيه البتة، أو ببيان شئ أعرف منها. ولذلك من حاول أن يقول فيها شيئاً وقع فى اضطراب، كمن يقول: إن من حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً (الدور الفلسفى، حيث نعرف الموجود بصفاته وهو أعرف منها) وهذا من أقسام الموجود، والموجود أعرف من الفاعل والمنفعل (صفاته)... أما بالحقيقة فإنك إذا قلت إن الشئ هو ما يصح عنه الخبر، يكون كأنك قلت: إن الشئ هو الشئ الذى يصح عنه الخبر..." [69]، ويمكننا القول هنا أن المعانى الأولية مادامت تقوم على الدور الفلسفى، فإنها تصبح أحكاماً ضرورية تركيبية أو هى تعبر عن ما يسمى باللزوم الضرورى بين التالى والمقدم، أما الوجه الثانى لمعنى الأولّ السينوى فيعبر عن الإدراك المباشر بوصفه رابطة تحليلية تقوم على المطابقة والتضمن كما نقول مثلاً الكل أكبر من الجزء، أو أن الشئ هو نفسه[70]. ونتيجة ما تقدم هو توصل ابن سينا إلى يقين مطابقة الأنا لذاتها كإدراك مباشر لا يتعلق بالدور الفلسفى، ورغم عدم شكه فى مبدأ الهوية التى عبرت عنه المطابقة كما سوف يفعل الغزالى فى نقده لابن سينا، فإننا تجد فى المباحث المشرقية للفخر الرازى اعتراضات على الأنا المنطقية عند ابن سينا وردوده عليها[71]، ويهمنا هنا دحض ابن سينا لما يقال بأن الثبات بالنسبة للأنا المنطقية أو الأنا أفكر يقوم على الدور الفلسفى، ودحضه يتمحور حول أن إدراك الذات العاقلة لذاتها لا تحتاج إلى حد وسط كالقياس المضمر أو غيره، فيرى متسائلاً ومجيباً: "ما المدرك بعد ذاتك؟ أترى المدرك منك أحد مشاعرك؟ أم عقلك؟... فإن كان

عقلك... فبوسط يدرك؟ أم بغير وسط؟ ما أظنك تفتقر حينئذ إلى وسط فإنه لا وسط.."[72]، ولا يقف ابن سينا عند هذا الحد بل يواصل دحضه لما تقدم فيرى أن مطابقة العقل لتعقله لذاته لا ترتبط بأى قياس مضمر، ولا يعتمد على حد وسط، مما يجعل هذا البرهان فى إثبات الأنا أفكر أو الأنا المنطقية من قبيل المصادرة على المطلوب، بل وينتهى إلى نتيجة يثبت بها الإدراك المباشر أو الإدراك الحدسى للأنا المنطقية بالنسبة لذاتها فيحذف فعل الكينونة بقوله: "أنت أنت"، بديلاً عن "أنت هو أنت"، وعندئذ تصير الأنا المنطقية أو الأنا أفكر هى الوحدة العليا للعقل بوصفه فهماً، كما تصير هى النقطة الجوهرية الثابتة التى يبنى عليها ابن سينا مذهبه كاملاً، أعنى المركز الذى تدور حوله كل جزئيات المحيط فى دائرة المذهب السينوى.

ولكى تكتمل صورة المذهب السينوى التى حاورها الغزالى ليبنى فلسفته الجديدة، يجب أن نلقى الضوء سريعاً على الكيفية التى بنى بها ابن سينا مذهبه فى العلم والمعرفة، ابتداءً من تحديده التام للجوهر العقلى أو الأنا المنطقية، فبعد إثباته للأنا المنطقية وإدراكها الحدسى لذاتها، يرى أن تحديد هوية النفس مع ذاتها، أو هوية الأنا المنطقية بذاتها يتطلب نفى ما عداها من جهة أخرى، مع إثباتها لذاتها، لأن التحديد يقوم على شقى النفى والإثبات أو السلب والإيجاب، وهو يقوم بإثبات الأنا المنطقية كجوهر عقلى مفكر بسلب أو نفى الغير عنها، اعتماداً على قانون الهوية، باعتباره أساساً للعلوم عنده فيقول: "فإنك إذا علمت نفسك، فمعلومك غيرك أو أنت، فإن كان معلومك غيرك فما علمت نفسك. وإن كان معلومك نفسك، فالعالم والمعلوم هو النفس"[73]، ولهذا كان قانون عدم التناقض مستنبطاً من قانون الهوية، وهو ما عبر عنه ابن سينا فى تعليقاته بقوله: "وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما" [74]، وقد أشار من ذى قبل إلى ارتفاع الوسط فى إثبات الأنا لذاتها، وهذه

المبادئ والقوانين الثلاثة بنى عليها ابن سينا قوانين العلية بما تنضوى عليه من معانى التساوق أو المعية والتلاحق والتأثير المتبادل. وعلينا أن نلاحظ أن ابن سينا مع قوله بتكافؤ معية العلة والمعلول، إلا أنه يستثنى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن واجب الوجود لا يتعلق بشرط، لأن التكافؤ فى المعية عنده لا يصح إلا فى وجودين غير واجبين بذاتيهما. ويمكن إجمال ما سبق فى قول ابن سينا: "العلة علة لوجود المعلول، وإذا وجد المعلول صار علة لوجود العلاقة بينهما. والمعية إما أن تكون واجبة ذاتية من حيث وجود كل واحد منهما. فالمتضايفان هما معاً فى الوجود. وليس يصح فى الوجود الواجب بذاته المعية لأنه إن كان يقتضى ذلك الوجود أن يكون مع فقد تعلق بشرط، وواجب الوجود لا يتعلق بشرط، فإذن التكافؤ فى المعية يصحُّ فى وجودين غير واجبين بذاتهما..." [75]، وذلك رغم أن ابن سينا يرد مبدأ العلية فى أصوله إلى واجب الوجود كهوية وعلية، لأن الكمال الإلهى عنده هو الأساس الذى يعتمد عليه فى بناء نظرياته ومذهبه، ذلك الذى انبثق أصلاً من إثبات هوية الأنا المنطقية مع ذاتها، وحضورها الدائم لذاتها، باعتبارها النقطة الثابتة والعليا لوحدة العقل بوصفه فهماً، ولا يخفى علينا هنا ما تستدعيه رؤية ابن سينا، فى إثباته الجوهر العقلى بالسلب والإيجاب، من تضايف نقيض الأنا إلى اللاأنا باعتباره غيراً بالنسبة للأنا، وهى رؤية فشته التى تعبر عنه العبارة (الأنا يضع اللاأنا)، "فإذا شعرت بذاتك يجب أن تكون هناك هوية بين الشاعر والمشعور به... وإذا شعرت بغيرك يكون هناك غيرية بين الشاعر والمشعور به، ويجوز أن تكون قد شعرت، بذاتك أولاً وشعرت بذلك الغير أولاً حتى يصح لك الشعور به فتعرف الغيرية بين نفسك وبين ذلك الغير..." [76].

وننتهى مما سبق مع ابن سينا إلى ما يلى:

1- أن الأنا المنطقية من حيث كونها فهماً هى وحدة العقل العليا، بمعنى أنها الشرط الثابت والحاضر دائماً، رغم تجدد تعقلاتى، وانطلاقاً

من هذا الثبات (لإنية العقل كمطابقة بين وجوده وماهيته) تتحدد منظومة العلوم والمعارف وتتطور فى صيرورتها بين ما هو جزئى وما هو كلى.

2- إن الأنا المنطقية هى الشرط الأولانى للعلوم الحسية والعقلية، وإدراك العقل لذاته ليس مشتقاً من الحس، لأنه معرفة حدسية مباشرة، منفصلة عن الدور الفلسفى.

3- بهذه الأسس التى ميز بها ابن سينا بين الجوهرين العقلى والمادى، من خلال الشك المنهجى تم دحض مذهب أرسطو القائم على أن النفس صورة للجسم، وبرغم استعانة ابن سينا بعديد من المبادئ الأرسطية، إلاأنه وظفها توظيفاً جديداً وخاصاً، جعلها تختلف عن الأصل الأرسطى الذى انبثقت عنه، وذلك واضح عند ابن سينا فى بناء العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية.

هكذا وانطلاقاً من الفهم أو "الأنا المنطقية" كنقطة جوهرية ثابتة يبنى ابن سينا العلوم برؤية منهجية جديدة، ارتبطت أولاً بمعارضة المنهج الأرسطى الذى يبدأ من العلم الطبيعى منتهياً بمبحث الوجود أو الميتافيزيقا، بينما يحدث ابن سينا انقلاباً للمنظومة فيبدأ بتأسيس مبحث الوجود (الميتافيزيقا) ليبنى عليه كقاعدة بقية العلوم الأخرى، ويتأسس مبحث الوجود من مفهوم الضرورة التى عبر عنه بالوجوب أو الوجوب الضرورى، فيقيم أولاً الدليل الوجودى أو الأنطولوجى على وجود الله تعالى من مقولة الوجوب، وهذا الدليل يعتمد أصلاً على توحيد المعتزلة بين الذات الإلهية وصفاتها بقولها أن الصفات عين الذات، والذى حدده فى صورته الأولية كان الفارابى، ثم توسع ابن سينا فى توظيفه كنقطة جوهرية يعتمد عليها مذهبه الفلسفى. والدليل الوجودى عند ابن سينا، والفارابى قبله، يأخذ صوراً ثلاث، الصورة التحليلية بالمطابقة بين الوجود والوجوب، بالتفرقة بين حقيقة الوجود المطلق الأعلى فى اختلافها عن الممكنات، اعتماداً على قانون العلية الذى يؤدى لقولنا أن الوجود الممكن

معلول، ومعلوليته هى السبب فى ثنائيته كماهية ووجود، وبالتالى فالوجود المطلق لا حقيقة له سوى وجوده، لأنه بسيط لا ثنائية فيه، وهو ما عبر عنه الفارابى، اعتماداً على مبدأ الهوية وعدم التناقض بقوله فى عيون المسائل: "فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم عنه محال"[77]، لأنه يلزم عن فرض عدم وجود الواجب تناقض، ويرد ابن سينا هذا الدليل أيضاً إلى مبدأى الهوية وعدم التناقض فى برهانى الإثبات والنفى القائمين عليهما فيقول: "الواجب الوجود يكون ضرورى الوجود، فإن جوز عليه العدم لم يكن ضرورى الوجود، وذلك محال"[78]، والعبارة الأخيرة "لم يكن ضرورى الوجود" إنما يعنى بها ممكن الوجود، حيث يمكننا القول أن ممكن الوجود غير موجود، دون الوقوع فى تناقض، لأن الممكن يحتاج فى وجوده إلى علة موجدة له، فيتساوى فيه وجوده وعدمه، أما الوجود الضرورى فلا يمكن إلا أن يكون موجوداً، وإلا وقعنا فى تناقض، كما نقول: أن الكامل ناقص أو غير كامل مثلاً. ومما سبق يرى ابن سينا أن إثبات وجود الله تعالى لا يحتاج منا إلا إلى التأمل فى معنى ضرورى الوجود، الذى يعبر عن فكرة الكمال المفطورة فى نفوسنا، ولهذا التصور الفطرى الذى لا نحتاج لإدراكه إلا لاستعمال مبادئ العقل ذاته، التى تنبثق من مبدأ الهوية، ولذا يقول: "تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأول ووحدانيته... إلى تأمل لغير نفس الوجود"[79]، فالوجود الضرورى لا يمكننا نفيه دون أن نقع فى التناقض، فالقضية التى أثبتها ابن سينا وهى أن واجب الوجود موجود قضية تحليلية لأن محمولها متضمن فى حقيقة موضوعها، وهو ما يرتد حسب رؤية ابن سينا للتطابق بين الماهية والوجود، الذى يرتبط كما قلت آنفاً بالتوحيد الاعتزالى بين الذات والصفات. وهذا ينقلنا إلى الصورة الثانية من الدليل وهى الرياضية التى تقوم على مبدأ عدم التناقض حيث يلزم عن مفهوم واجب الوجود أن يكون موجوداً، كما يلزم من مفهوم

المثلث مساواة زواياه لقائمتين، وكما يستحيل وجود المثلث دون زواياه المساوية لقائمتين، فكذلك يستحيل أن يكون الكامل أو الواجب الوجود غير موجود [80]، وهذا الدليل فى صورته الرياضية المنسوب إلى ديكارت، يرتبط عند ابن سينا بمبدأ العلة الكافية التى توجد نفسها بنفسها، كما عبر عن ذلك فى النجاة [81]. أما الصورة الثالثة للدليل الوجودى فتنبثق من صورة الكمال المطلق، فالعلة الكافية والمطلقة الكاملة، تتطابق صفاتها مع ذاتها، وترتد كل صفاتها إلى علمها، ويرتد علمها إلى ذاتها، وبالتالى يرتد كل شئ إلى الوجود الكامل لله تعالى، أعنى أن "الواجب الوجود يجب أن يكون بذاته مفيداً لكل وجود، ولكل كمال وجود" [82]. وإذا كان الوجود أياً كان كمالاً والعدم نقصاً، فالكامل علة لوجوده ولكل وجود، أو كما يقول ابن سينا: "الوجود فى واجب الوجود من لوازم ذاته وهو الموجب له، وذاته هو الواجبية وإيجاب الوجود، فهو علة الوجود"[83]، وإذا كان الفارابى يعبر عن هذه الصورة من الدليل الوجودى من مقارنة درجات الكمال حسب التصور الذهنى بالنسبة للموجودات فى بداية كتابه المدينة الفاضلة، حيث أن مفاهيم العقل المتعلقة بالعلم الطبيعى مثل الحركة والزمان وغيرها، هى مفاهيم ناقصة فى نفوسنا لأنها تتعلق بموجودات عينية ناقصة فى ذاتها، فإن مفاهيم الرياضة كالمثلث والعدد وغيرها، أكمل من سابقتها فى وجودها اليقينى من الوجود الطبيعى، وهنا صار علمنا بها أكمل من علمنا بما هو طبيعى، وعلى هذه الصورة من التدرج، كان يجب فى الأول إذ هو الغاية من كمال الوجود أن يكون المعقول منه فى نفوسنا على نهاية الكمال أيضاً، أو كما يقول الفارابى: "إذا كان الأول وجوده أكمل وجود...، كان ما يعقل عنه ويعلم منه أتم... وعلى حسب وجوده الخارج عن نفوسنا يكون معقوله فى نفوسنا مطابقاً لوجوده..."[84]، وابن سينا يتابع الفارابى فيقول: "وإذا كان الأول هو غاية فى الكمال، وليس وراءه كمال يقاس بهذا، فلا يتوهم

كمال فوق كماله"[85]، فإنه لو أمكن ذلك لكان الذى له ذلك الكمال هو الأعلى والأول، وهنا يستند ابن سينا على مفهوم الكمال المطلق لله تعالى فى بناء مذهبه كله، وإذا كان الفارابى كما رأينا يعتمد على التفرقة فى الترقى بين تصورات الذهن، فإن ديكارت أخذ بهذه الصورة الفارابية ليصل إلى إثبات الكمال المطلق لله تعالى، وإذا كان ابن سينا قد ربط هذه الصورة للكمال بمبدأ العلية، فإنه قد فعل هذا لكى يرد الدليل الغائى على وجود الله تعالى إلى الدليل الوجودى السابق، وهو عين ما فعله ديكارت عندما رد الدليل الغائى عن طريق تصورات الذهن للدليل الوجودى فى تركيبه المزدوج لمذهب الفارابى وابن سينا معاً. وما يهمنا هنا هو انتقال ابن سينا فى الدليل الوجودى من فكرة فى الذهن إلى الوجود الحقيقى، أعنى أنه يؤسس الوجود على فكرة الوجود، فيرد الوجود كله إلى الفكر، أى إلى الأنا المنطقية أى يرد الوجود إلى الموجود، أعنى يرد الله تعالى كوجود حقيقى إلى الموجود كوجود ممكن، وهذا من الخطورة بمكان، وسوف أعود إليه بعد قليل. وابن سينا ينتقل فى كتابه الإشارات والتنبيهات من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "سنريهم آياتنا فى الآفاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق، أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" (سورة فصلت ـ آية 53)، إلى تأسيس الدليل الوجودى كفكرة ضرورية فى النفس لها ما يطابقها فى الوجود الواجب كوجود حقيقى، تمهيداً لرد الدليل الكونى والغائى إلى الدليل الوجودى، ولا يقف الأمر عند ذلك، فإن الرجل أكد منهجه ضد منهج المتكلمين، بتفسيره لقوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "أولم يكف بربك أنه على كل شئ شهيد" على أنه تأكيد للدليل الوجودى، وبأنه حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه[86]، وهنا يتجنب ابن سينا مناهج الطبيعين الذين يبدأون بالوجود الطبيعى لينتهوا إلى الميتافيزيقا، إذ يبدأ فى بناء مذهبه، كما أشرت آنفاً، بالصورة الكمالية للدليل الوجودى، التى ترتد

إلى قاعدته الشهيرة، التى تجعل دائرة الوجود مغلقة تدور ذرات محورها حول مركزها، الكامل المطلق، وأعنى بها قوله: "إن واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته"[87]، وهى التى تعبر بجلاء عن مفهوم السبب أو العلة الكافية، فلأن الله تعالى هو الكمال المطلق والوجود الواجب، فهو العلة الكافية لوجوده ولوجود العالم ككل، وهنا يؤسس ابن سينا (علم الكون النظرى) اعتمـــاداً على العلة الكافيــة التامــة، فيقسم الوجود إلى ما هو واجب بذاته، وما هو ممكن بذاته، وهنا يصبح الله تعالى هو العلة الكافية لوجوده الذاتى، ووجود غيره، وهو الذى يعبر عنه ابن سينا بالعلة التامة التى تكمن فيها نظريات العلم عنده من الناحيتين الجزئية والكلية ابتداءاً من مبحث الوجود إلى المعرفة وانتهاءاً بالقيم، وابتداءاً من العلم الصورى إلى الرياضى والطبيعى وانتهاءاً بالعلوم الإنسانية. وفى القاعدة السابقة عن واجبية الوجود لله تعالى من جميع الجهات ينطلق ابن سينا من مبدأ الهوية والعلية، باعتبارهما نقطتى ارتكاز لتأسيس العلوم على اختلافها، ومن هذه القاعدة استدل ابن سينا على أن الله تعالى علة تامة منذ الأزل، وأن كمال العلة الأزلية يتطلب بالضرورى أن يكون معها معلولها، أى العالم، دون أن يكون هناك تناقض بين قدم الله تعالى وقدم العالم، لأن الله قديم بالذات والعالم قديم بالزمان، أى قديم بالعرض، بمعنى عدم وجود زمان سابق على وجود العالم، ويفر ابن سينا من القول بقدم المادة عند أرسطو بوضعه لمصطلح الحدوث الذاتى فى مقابل الحدوث الزمانى، فيكون العالم قديماً بالزمان حادثاً بالذات، وفى مقابل واجب الوجود بذاته، أى القديم بالذات[88]. وعلى ذلك نفى ابن سينا القول بعدم وجود الزمان فى الأزل، لأن ذلك يؤدى إلى تناقض، فتأخر المعلول عن علته لا يكون إلا لأسباب عارضة، وذلك هو ما يتعارض مع القول بمفهومى الوجوب والإمكان، لأنه من المستحيل القول: "بأن الله تعالى كان غير قادر فى الأزل ثم أصبح قادراً... وبأن الممكن كان

مستحيلاً فى الأزل ثم أصبح ممكناً..."[89]، لهذا وصف ابن سينا المتكلمين القائلين بالحدوث الزمانى بالمعطلة لأنهم عطلوا فعل الله تعالى فى الأزل، بل إن هذا التعطيل نفسه يؤدى إلى ضرورة انتقال الخالق من العجز إلى القدرة أو انتقال المخلوقات من الامتناع إلى الإمكان، وهو أمر غير جائز. وإذا كان المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ردوا تأخر العالم كمعلول عن علته إلى الإرادة الإلهية باعتبارها سبباً كافياً لخلق العالم فى الزمان، فإن ابن سينا رأى أن الإرادة الإلهية إرادة محضة مجردة لا ترتبط بالمنفعة أو المصلحة، كما هو حال إرادة الإنسان، ومن هنا لا يمكن أن تصبح الإرادة المطلقة من حيث كونها مطابقة للذات البسيطة سبباً لخلق العالم فى زمان بعينه، وذلك لأن الأوقات متساوية أمامها، وعليه فلا يكون وقت أولى من وقت ليتميز بإيجاد العالم عن غيره[90]، وهذا المبدأ الذى يعبر عن التساوق الأزلى أو التلازم الضرورى بين المعلول وعلته هو الذى حدد مبدأ السبب الكافى عند ابن سينا، وسوف يأخذه عنه ليبنتز حديثاً، وهى التى تربط الكمال الإلهى بالحدوث والقدم الذاتيين للعالم، لأن كمال الله تعالى يتناقض مع القول بحدوث العالم زمانياً فى رأيهما. وهكذا فالعلة الكافية التامة تأسست على مبدأى الهوية وعدم التناقض، ويستند ابن سينا للحركة الدائرية عند أرسطو ليؤسس علم الكون النظرى، لأن الحركة الدائرية هى أكمل الحركات، إذ لا بداية لها ولا نهاية، وعليه تكون الحركة الدائرية الثابتة المتجددة هى القانون الذى عليه تتحدد أزلية العالم باعتباره حدوثاً ذاتياً، وهى أيضاً القانون الذى يحدد الحدوث الزمانى للحوادث المتلاحقة والمتساوقة، كما يحدث مثلاً فى تعاقب الليل والنهار وحركات الكواكب وتعاقب الفصول، وتزامن العلل والمعلولات وتفاعلها. وجدير بالذكر هنا أن ابن سينا، كما سوف يفعل الغزالى أيضاً، ينأى عن مشكلة تكافؤ دليلى التناهى واللاتناهى بالنسبة للمكان باستخدام قانون عدم التناقض، وذلك عندما يلجأ إلى مبدأ السبب

الكافى فى إثباته لتناهى المكان بقوله: "لا يجوز أن يكون جسم من الأجسام ولا بعد من الأبعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد يترتب فى الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية، وذلك لأن كل غير متناه فيمكن أن يفرض فى داخله حد... إلى غير نهاية... فإذن لا يمكن أن يفرض بعد غير متناه فى خلاء أو فى ملاء. ولو كان بعد غير متناه خلاءً أو ملاءً لكان لا يمكن أن تكون حركة مستديرة. والحركات المستديرة ظاهرة الوجود، فالأبعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود، فإذا كانت الأبعاد محدودة والجهات محدودة، فالعالم متناه..."[91].

فمبدأ السبب الكافى بوصفه لانهائياً يحدد تناهى المكان ولا تناهى الزمان، الذى يعتمد عليهما ابن سينا فى بيان اتصالية المادة بالحركة، ليضع ابتداءً منهما قدم العالم وحتمية قوانينه بالتالى، وضرورة العلية، وهى التى ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمسألة الخلود.

وذلك أن نظرية ابن سينا فى قدم العالم وأبديته[92] التى انبثقت فى شرارتها الأولى عن إثبات الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، هى الأساس فى نظريته عن بساطة النفس وجوهريتها ووحدتها وخلودها الذى عبر فيه الرجل عن خلود النفس دون البدن، وهو الذى عرف بعلم النفس النظرى. وهنا تبدو لدينا منظومة الفلسفة السينوية، انبثاقاً من الأنا المنطقية باعتبارها الوحدة العليا للعقل، وتأسيساً للدليل الأنطولوجى الوجودى على وجود الله تعالى وواجبيته من جميع الجهات، وانتهاءً بإثبات أبدية العالم، اعتماداً على المبدأ الكامل كعلة تامة أو كسبب كاف، فإن ابن سينا، وانطلاقاً من السبب الكافى كعلة تامة، يبنى سائر العلوم والنظريات من الميتافيزيقا إلى الفيزيقا. وهكذا فالسبب الكافى هو المحور الذى تقوم عليه العلوم الطبيعية ونظرياتها منذ الحضارة الإسلامية وحتى العصر الحديث، وابن سينا بالذات هو الذى وضع نظرية الحتمية الطبيعية التى أخذها عنه ليبنتز وكانط فى مراحل تفكيره الأولى، أى المرحلة قبل النقدية، قبل أن يتبنى مقولات الغزالى فى المرحلة النقدية من تفكيره. وتأسيس حتمية

القانون الطبيعي عند ابن سينا يقوم على رد مبدأ السبب الكافى للعلة الكاملة التامة باعتبارها موجودة كهوية وعلية، وهذا الكمال هو ما ينتج عنه وجود الممكنات دون أى تمييز أو تحديد، لأن التمييز والتحديد بالزمان والمكان بالنسبة للموجودات الممكنة، إنما يرتد إلى طبيعة الممكن بذاته، ولهذا قسم ابن سينا الممكن إلى درجتين، الممكن الذى يكمن فيه الاستعداد الكامل لتقبل الوجود فى الأزل، والممكن الذى لا يكفى إمكانه الذاتى فى الأصل لتقبل الوجود بصورة مباشرة، فيحتاج إلى شروط معدة هى التى أطلق عليها ابن سينا العلل المعدة، وعندئذ يصبح الاستعداد الكامل لتقبل الممكن للوجود هو سببه الكافى، كى يتحقق الوجود ضرورة وحتمياً عن طريق العلة التامة[93]. ومن ثم أسس ابن سينا العلوم الطبيعية انبثاقاً من الارتباط الضرورى بين السبب الكافى، بوصفه استعداداً تاماً للممكن بالعلة التامة فى أصلها الميتافيزيقى (الماورائى)، فى ضوء ثلاثة قوانين رئيسية هى مبدأ التساوق أو التلازم الذى يرتبط بحتمية وجود المعلول مع علته، والذى يعنى أن المبادئ الكلية الثابتة ما دامت موجودة مع علتها منذ الأزل، فإن المعلولات الجزئية الزمانية لابد وأن توجد مع علتها كذلك كحركة اليد والخاتم كمعلولين يحدثان معاً فى وقت واحد، فهنا معية ضرورية بين العلة ومعلولها، أى معرفة أولية لا ترتبط مطلقاً بالتجربة البعدية التى تشترط هذا المبدأ "فوجود كل معلول مع علته واجب مع وجود علته، ووجود العلة واجب عند وجود المعلول،... والعلة ليس من شأنها أن تتقدم المعلول بالزمان، بل فى الوجود والذات"[94]، ومبدأ التساوق بهذا المعنى يرتد إلى الدليل الوجودى الذى يعتمد على رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية أو الذاتية، غير أنه لكى يحدد معية العلل والمعلولات فى الوجود المادى الحسى أو الوجود الظاهرى، يصدر عن مفهوم الزمان المتجدد الذى يضم إلى جانب التساوق مبدأى التلاحق والتأثير المتبادل كأساس للقانون العلمى فى الطبيعة[95]. ويعتمد مبدأ التلاحق على تعاقب الحوادث الزمانية فى العالم الحسى، حيث تتم فى أوقاتها الملائمة لها تبعاً لأسباب كافية، لأن الحادث لا يحدث إلا بسبب، وما يجعل الحوادث المتعاقبة مخصوصة بأوقاتها وأماكنها بالضرورة، هو العلل

المعينة والمعدة، وهذا المبدأ يرتبط أصلاً بالدليل الغائى على وجود الله تعالى، بوصفه صورة من الدليل الوجودى ذاته. ويعتمد مبدأ التأثير المتبادل (الثبات والتجدد) عند ابن سينا على رد الحوادث الجزئية للاختلاف فى الحركة الدائرية للأفلاك، ومع أنها ليست حركات طبيعية، فإن ابن سينا يرى أنها إرادية لأنها متجددة وثابتة بفرض أن لهذه الأفلاك نفوساً، فهو يقسم هذه الحركات الفلكية الإرادية إلى كلية ثابتة وجزئية متجددة، والاختلاف بين ما هو كلى وما هو جزئى فى حركات الأفلاك هو الذى يسبب امتزاج ما هو سابق بما هو لاحق، والتأثير التبادلى بين العلل ومعلولاتها[96]، وهذ المبدأ يرتد فى جوهره إلى الدليل الكونى، كما يرجع مبدأ التلاحق كما قلت إلى الدليل الغائى، وكلاهما معاً يرتدان للدليل الوجودى، والدليل الوجودى يرتد إلى إثبات الأنا المنطقية كوحدة عليا للعقل أو الفهم، فالكل ينبثق من الأنا المنطقية التى عليها، كما رأينا باختصار تأسست نظريات العلم الطبيعى وقوانينه عند ابن سينا، كما سوف تتأسس كذلك العلوم الصورية من خلال الارتباط بين مبدأى الهوية وعدم التناقض وأحكامهما التحليلية والتركيبية معاً، وتكفى الإشارة هنا إلى أن ابن سينا، بوصفه فيلسوفاً عقلياً، فإنه قد أسس رؤيته للمنطق الصورى على القول بأن ما فى الأذهان (الكليات) يطابق ما فى الأعيان (الجزئيات) وهو الصورة الأخرى للدليل الوجودى الذى ينتقل من الفكر إلى الوجود الخارجى، مع الفارق فى القياس بين هذه وتلك، وابن سينا يثبت الوجود الحقيقى للتصورات الكلية فى الذهن، كما سوف يفعل أنسلم فى الفكر المسيحى الوسيط، بمعنى أنها ليست مشتقة من الخبرة الحسية، وعندما واجه إشكالات جدل الوجود والمنطق عند أفلاطون فى محاورته بارمنيدس، وضع نظريته فى الماهيات أمام الموجودات، كما تجنب هذا الجدل فى علاقة مفهوم الواحد بالموجود الكامل الأول، بتوحيده بين الوجود والواحد، كما طابق ووحد بين الذات والصفات باعتباره الصفات عين الذات، كما هو عند المعتزلة، معتبراً أن وحدة الموجود الأول هى وجوده الخاص ليس إلا[97]، كما رأى الفارابى فى كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة، وهذا التوحيد لا يعنى إلا أن الماهية والوجود شئ واحد، وهنا

تسقط ما يعرف بجدلية العلاقة بين الوحدة والكثرة، وهى عين النظرة التى نجدها عند ليبنتز فى الفكر الغربى الحديث، حيث استغلها فى فكرته عن الانسجام الأزلى بين المونادات Pre – established Harmony وهى الفكرة التى ترتد إلى مفهوم العناية الإلهية الأزلية بين الأنوار عند الغزالى فى مشكاة الأنوار. وإذا كانت هذه الوحدة تعبر عن الوجود الضرورى المطلق، فإن الماهيات، عند ابن سينا، فى الوجود النسبى تحل محل المثل الأفلاطونية، باعتبارها تصورات عقلية، هى بمثابة المفاهيم الأولية الغير مشتقة من أى خبرة حسية، فحينما عرف ابن سينا الزمان مثلاً، فإنه يرفض قول أرسطو: "إن الزمان مقدار الحركة بحسب المتقدم والمتأخر..." لأنه يوقعنا فى دور فلسفى، فلمعرفة المتقدم والمتأخر، والقبل والبعد، والسريع والبطئ، لابد وأن تتوافر لدينا قبلياً معرفة بمفهوم الزمان، وهنا يعبر ابن سينا عن الزمان معدلاً التعريف الأرسطى له بقوله: "أنه إمكان ذو مقدار يطابق الحركة..."[98] فهنا يصير الزمان باعتباره إمكاناً شرطاً أولياً لمعرفة أجزاء الزمان بما لها من تقدم وتأخر، وهو الأمر الذى عبر عنه فخر الدين الرازى بوضوح بقوله: "إن الشيخ ما أنتج من قبول هذا الإمكان للزيادة والنقصان كونه أمراً وجودياً بل أنتج منه كونه مقداراً مطابقاً للحركة، فظهر أنه ليس الغرض من هذا البرهان إثبات أصل وجوده، بل تحقيق ماهيته... والعلم بوجود الزمان أولى بديهى"[99]، وابن سينا نفسه وضح، كما رأينا آنفاً، علاقة المعرفة الأولية بالدور، عندما رأى أن صفات الموجود، كالفعل والانفعال ليست أعرف من الموجود، لأن الموجود أعرف من صفاته، وهذا ينطبق على الزمان فإن التلازم والتلاحق صفات للزمان، والزمان أعرف من صفاته، وبالتالى يصير الزمان أولياً وبديهياً، وهو أمر سوف يتبعه كانط منهجياً فى كتابه نقد العقل الخالص عندما أثبت أولية الزمان، بقوله: "الزمان ليس تصوراً تجريبياً مستمداً من تجربة ما، ذلك أن المعية أو التوالى لا يقعان تحت الإدراك الحسى، إذا لم يكن امتثال الزمان – قبلياً – أساساً لهما. فنحن لا نستطيع أن نتصور أن شيئاً يوجد فى نفس الوقت الذى يوجد فيه شئ آخر (المعية) أو فى وقتين مختلفين، (التـوالى) إلا على أساس تصور وجود زمان

قبلي يجرى عليه المعية أو التوالى"[100]، ومن هنا صار الزمان تصوراً ضرورياً قبلياً لجميع الحدوس أو العيانات، لأننا لا نستطيع أن ننسخ الزمان بالنسبة للظاهرات بصفة عامة، فتحقق الظاهرات مرتبط بتصور وجود الزمان قبلياً. ومن الواضح أن البرهان الكانطى هو نفس البرهان الذى بينه الرازى فى المباحث المشرقية والذى يرجع بدوره إلى ابن سينا، ومن هنا كان التساوى أو التلازم أو المعية إلى جانب التوالى أو التلاحق دليلاً واضحاً على أولية الزمان، وليس على وجوده. ويصدق هذا على بقية المقولات والأمور العامة كالوجود الذى لا يتم إلا بأجزائه أو صفاته، وهو أعرف منها كما رأينا آنفاً، وعندئذ تصبح التصورات الكلية باعتبارها مقولات، ما هى إلا أموراً عامة أولية فطرية طبعت فى الذهن، وبالتالى فهى سابقة على أى تجربة، وهذا التحديد الأولانى أو الأولى للتصور، هو الذى أدى بشكل محكم إلى تأسيس المنطق الصورى، بل ونظريات ومذاهب كالمذهب الجدلى والمتسامى وغيرها. واكتفى بهذا القدر السابق عن مذهب ابن سينا الفلسفى الذى انبثق كما قلت، من إثبات الأنا المنطقية كهوية، وهى التى عليها قامت الميتافيزيقا السينوية وتأسست منظومة العلوم فى سلسلتها الطبيعية والصورية والإنسانية.

ب – حوار الغزالى للمذهب السينوى، واكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل وشرط لوجوده (الأنا المتعالية بوصفها نوراً):

هكذا انتهينا مع ابن سينا إلى منطق يدعى أن الحقيقة مرادفة لمعنى اليقين، وأن اليقين هو ماهية الحقيقة، وأن الأساس الذى تقوم عليه الحقيقة بوصفها يقيناً إنما هو الأنا المنطقية، أعنى الأنا بوصفه إدراكاً أو عقلاً أو حتى نوراً طبيعياً، فبها وحدها تعرف حقيقة الأشياء وتتضح. ومن هنا أيضاً ظهر لنا أن الحقيقة، المتعلقة بالإنسان، أو حقيقة وجود الموجود، تطابق الذات أو الأنا بما هى قدرة على الإدراك أو المعرفة الخالصة وهو ما يعبر عنه بهوية الفكر والوجود، وهنا تصير الأنا، فى توحدها مع وجود الموجود، عند التمثل، أنا أنطولوجى، باعتبارها الحضور المتوحد للفكر والوجود والذات فى نفس الوقت، انطلاقاً من هوية

الفكر والوجود، كتعبير عن الذاتية، فقدرة الأنا على التمثل، هى التى تعطى الأشياء وجودها وحقيقتها معاً، فى نطاق الوضوح والتميز، الذى يعبر عنه يقين الأنا أو الذات، وعندئذ يصبح المتمثل أوالمتصور فى نفس درجة إثبات حقيقة وجود الشئ، ليس بوصفه ذلك الوجود الممكن، بل بوصفه وجوداً ضرورياً، بل ومطلقاً، لأن معنى الموجود الذى تشكله الذات لذاتها هو الدليل النهائى على وجوده، وذلك لأن حقيقة وجود الموجود، حتى على المستوى الإلهى الأعلى، يتحدد من الفكرة التى تكونها الذات خلال التمثل. فالأنا المفكر، أو الأنا المنطقية، (أو الذات أو النفس الناطقة) باعتبارها جوهراً فكرياً أولانياً، أو قبلياً هو مبدأ وجود الموجود، وأن حقيقة الموجود، تتبدى فى الصورة الذهنية أو الفكرة التى تراها الذات أو الأنا، وتجتر حضورها نوراً، ثم تحولها إلى لغة النطق والكلام.

إن ما يعنينا ميتافيزيقياً هنا أن المنهج السينوى ابتداءً من شكه إنما يعبر عن حركة الفكر نفسها، بحيث صار المنهج وحركة الفكر شيئاً واحداً حتى ينقاد العقل وهو يطلب بلوغ الحقيقة، واليقين، لهذا بدأت نقطة الانطلاق المنهجية عند ابن سينا من البداهة واليقين، باعتبارهما ما يتمثل أمام الأنا بشكل واضح ومتميز، كنور طبيعى، لهذا كان التفلسف السينوى، مثله مثل أفلاطون وأرسطو، وكما فعل ديكارت من بعده، مهتماً بالعقل بوصفه يرتبط ضرورياً بالتحليل والتركيب والاستنباط، وهى مفهومات تستدعى المنطق محكاً للنظر ومعياراً للعلم، ووضع قواعد لتوجيه العقل نحو غايته المعرفية اليقينية، وهو أمر تابعه الغزالى فى معيار العلم ومحك النظر وغيرها، قبل أن ينتقل من العقل النظرى بوصفه أنا منطقية، إلى الطور الأعلى للعقل، فى اكتشافه الأنا المتعالية كنور فى المنقذ من الضلال، ولهذا السبب رفض ابن سينا الحواس والخيال والصدفة، باعتبارها مصادر للوهم والضلال، لهذا أراد لمنهجه أن يؤسس الطريق الصحيح نحو التمثل انطلاقاً من بداهة الأنا فى ذاتها، كنقطة أولانية

قبلية تبنى عليها الحقيقة واليقين الذى لابد وأن يتميز بالوضوح، والتميز والحدس، والبداهة، والنور، وهى مفاهيم يمكن ردها إلى أفلاطون فى حديثه عن المثل بوصفها افكاراً فى ذاتها تتميز بالبداهة والوضوح. وخلاصة ما تقدم فإن التفلسف، بوصفه ميتافيزيقا، يتحدد مع ابن سينا داخل نطاق مفهوم الذاتية وعملية التمثل أو التصور، وعندئذ يصير موضوع التأمل الميتافيزيقى، هو ما يتمثله الفكر، أى ما يبدو أمام الذات بجعله نوراً ماثلاً أمامها، فالمتمثل فقط هو موضوع التأمل إذن، وهذا الأمر الذى تمخض عن الأنا موجود، ابتداءً من الأنا أفكر، هو الذى قلب منظور الحقيقة إلى منظور اليقين، أعنى يقين التصور أو التمثل، بحيث أن الأساس الذى يتحدد من خلاله الوجود، هو حالة مثول الذات أمام نفسها، باعتبارها نوراً تبصر من خلاله ذاتها وحقيقة الوجود، وعندئذ تقلصت حقيقة الوجود ميتافيزيقاً، وتوارت خلف الاهتمام بالمتمثل فكرياً ومنطقياً، أى توارت حقيقة الوجود فى ضبابية التصور النظرى للأنا المنطقية، سواءً فى حضورها لذاتها أو فى تمثلها للموجود. فحقيقة الموجود هو تراءيه أمام الذات، متميزاً واضحاً إلى أقصى حد، وهو ما جعل الوجود، فى مرآة الميتافيزيقا، لا ينتمى إلا لعالم الفكر، كدائرة ذاتية مغلقة، وكأن حقيقة الوجود مجرد شئ يقبل الحصر فى دائرة الحضور المغلقة أمام الذات أو الأنا، وهكذا تحددت حقيقة الوجود من داخل الذات أو الأنا المنطقية باعتبارها الأساس لكل شئ، بل ومعيار كل حقيقة، وهنا أيضاً ينفلت الإنسان، مع ابن سينا، من مرآة المنظور الإيمانى الدينى، بوصفه كائناً مخلوقاً، يشارك بقية البشر، فى استخلاف الله تعالى له فى ضوء الوحى الذى نزله على قلب نبيه صلى الله عليه وسلم، ليصبح باعتباره ذاتاً أو أنا، هو الأساس لمختلف المعايير والمقاييس والقيم التى من خلالها تتحدد قيمة الموجود، وحقيقته. ورغم الصورة التى بدت بها فلسفة ابن سينا الميتافيزيقية، معارضة للمنطق

الأرسطى، والرؤية الأفلاطونية، إلا أنه ظل مرتبطاً بميتافيزيقا الاثنين معاً، لأنه ظل يدور، برغم مبدأ التفلسف اللامسبوق، داخل الإطار الميتافيزيقى الذى رسمه أفلاطون وأرسطو، وهو السؤال عن الماهية فى ارتباطها بالوجود، بل السؤال عن حقيقة الموجود الذى هو ماهية. وهنا فإن الغزالى عندما يستقرئ الرؤية السينوية، لمجاوزتها، إنما سوف يجاوز انزلاقها نحو الذاتية، التى عبرت فى النهاية، عن النزعة الإنسانية، وهى التى أدت فى النهاية إلى الخلط بين ما هو إلهى وما هو إنسانى، حتى اعتبرت العلوم وقوانينها ضرورية إلهية، مع أنها علوم تتصل بالدائرة الطبيعية والإنسانية، لهذا بدت التجربة السينوية، فى نظر الغزالى، غير فعالة فى صياغة الحقيقة العلمية، وبلورة قواعد الطبيعة، فى الحقيقة، لأن العلم الطبيعى، عند ابن سينا، بدا كعلم قبلى ضرورى، وبالتالى صار مطلقاً وهنا لا يمكنه مبدأياً، الاستفادة من التجربة الطبيعية على أى نحو يذكر، وهو ما يعنى كذلك، أن التجربة العلمية الفعلية لا يمكنها إلا أن تهدد البناء الميتافيزيقى الضرورى أو القبلى، وذلك لأن ابن سينا حدد التجربة بالنظر إلى ما يقرره العقل النظرى أو الأنا المنطقية، أى ابتداءً من بذور الحقيقة النظرية التى أودعها الله تعالى فينا، وهى التى تمكننا من تفسير الكون كله بكل ثقة واطمئنان. فالميتافيزيقا السينوية، ليست فقط مبدأ لوحدة المعرفة الإنسانية، وإنما أيضاً مبدأ تفسير الظواهر بعلة مفارقة لها، وهنا تصير المعرفة الحقيقية هى المعرفة الميتافيزيقية التى تنبثق انبثاقاً، من الذاتية فى ارتباطها بمبدأ السبب الكافى، الذى يجعل المعرفة الطبيعية ترتبط بالضرورة والحتمية، لأنها أصلاً معرفة ميتافيزيقية مقنعة، ويرتبط بهذا ما قلته آنفاً من أن الذاتية السينوية ليست إلا تعبيراً واضحاً عن أبستمولوجيا البداهة، فبالتسليم مع ابن سينا بأن تصورنا لا يصير واضحاً متميزاً إلا من حيث كونه حدساً، أعنى رؤية فكرية خالصة، يستحضر فيها الذهن (Re-presented) موضُوعُه المتمثل بكل

أبعاده ومقوماته، فإنه يتبع ذلك بالضرورة نفى كل العناصر التى لا تكون حاضرة فى حين استحضار الذهن، أعنى نفى كل عنصر مفترض خارج عن الآن الزمانى للحدس، وعندئذ لا وجود للشئ إلا بما هو قائم به بالفعل فى الآن ذاته الذى تحدسه فيه، وهذا هو ما جعل ابن سينا يعرّف المادة بالامتداد الهندسى، وهذا الامتداد إنما هو امتداد يعبر عن الإسناد الميتافيزيقى للذات فى ممارستها النظرية دون العملية، لأن كل شئ ضرورى، وكل شئ محدد منذ الأزل، انطلاقاً من واجبية الواجب لذاته وبذاته، والذى عبر عنه ابن سينا بنظريته فى أبدية العالم، فهو يخضع كل مقتضيات العلم لموجبات الميتافيزيقا التى انبثقت أول مرة عن الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، وانتهاءً بمبدأ السبب الكافى كواجب الوجود فى ذاته ولذاته، وهو المفهوم الذى انبثق فى حقيقته عن المبادئ الأولية القبلية المفطورة فى الأنا المفكر.

والغزالى يرفض ادعاء ابن سينا، والفارابى من قبله، بحتمية العلوم وإلهيتها، بمعنى كونها ثابتة من حيث الأزل و الأبد، وإنها بالتالى تعبر عن العلم فى حقيقته الأولانية فى عالم الملكوت أو عالم الغيب، أو عالم الحقائق، كما تعبر أيضاً عن العلم فى عالم الشهادة أو عالم الظواهر لأن الثانى لا ينفك عن الأول بأية حال. وهذا هو أحد المداخل التى دخل منها الغزالى للقفز فوق الميتافيزيقا التقليدية ممثلة فى ذاتية ابن سينا، فرأى أن هذه العلوم جميعاً ليست إلهية على الإطلاق، بل هى علوم إنسانية، وهى ضرورية، ليس من حيث كونها أزلية أبدية، ولكن من حيث انها علوم مقيدة (وليست مطلقة)، بالزمان والمكان، أعنى أنها علوم ترتبط بعالم الظواهر وتتحدد به، وهذا ما يجعلها تفقد صفة التحديد، بتجاوز عالم الظواهر، العالم التى هى ضرورية فى نطاقه هو فحسب، فهى تخضع لوعينا، لأن هذا الوعى يرتبط أيضاً بعالم الظواهر. فتجازو الوعى لعالم الظواهر، يوقعه فى تناقض، لأنه يفقده صفة التحديد فيه

وعندئذ لا يصير الوعى وعياً، ولا العلم علماً، أى كالوعى والعلم بالمعنى المتحقق لنا فى عالم الظواهر. إن الخيال يرفض العقليات الخالصة المجردة غير المحددة بالزمان والمكان، أو بالتعبير المنطقى "غير المسورة بالزمان والمكان"، مع أن الخيال يلازم الزمان والمكان، ومع ذلك يتعاون مع العقل الضرورى فى إضفاء اليقين على العلم الرياضى، بالضبط كحكمه بامتناع وجود أى موجود لا إشارة إلى جهته، بحيث أن افتراض وجود موجود قائم بذاته لا يتصل بالعالم ولا ينفصل عنه، ولا يكون داخل العالم ولا خارجه محال، وهذا يشبه الأوليات العقلية كالقضاء بأن الشخص الواحد لا يكون فىمكانين فى آن واحد، وأن الواحد أقل من الأثنين[101]، فالغزالى هنا يقيد الأنا المنطقية بوصفها وعياً يرتبط بحدى الزمان والمكان، أعنى يقيدها كى لا ينفك عقالها فتتعدى نحو معرفة الوجود الخالص الذى هو موضوع تعقل الأنا المحضة الميتافيزيقية، ولكنه ليس موضوع معرفة الأنا المنطقية المؤطرة بإطار الظواهر المحددة بالزمان والمكان.

وإذا كان الغزالى قد ألجم الأنا المنطقية عن معرفة الوجود الخالص، لأن معرفتها محدودة بالزمان والمكان، ومعرفة الوجود الخالص لا علاقة لها بحدود الزمان والمكان، فكيف تسنى له اكتشاف ما أسماه بوحدة العقل العليا أو الأنا المتعالية باعتبارها نوراً يضئ وعى الإنسان، ويجعله يلتحم بالوجود الخالص؟رأينا فيما سبق، عند الحديث عن بنية التجربة الغزالية، أن الغزالى عندما اكتمل نضوجه العقلى انتقد نفسه، وتبعيته لابن سينا، فى القول بأن الأنا المنطقية هى الوحدة العليا للعقل، حيث أدرك أن وحدة العقل بوصفها جوهراً مفكراً مجرداً ليست سوى فرض لا يؤدى إلى غاية حقيقية، لأن وحدة العقل النظرى مشروطة تتطلب وحدة أعلى منها، هى بمثابة الشرط فى كون العقل النظرى (الأنا المنطقية) جوهراً مفكراً، ونقده ينصب على الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، ذلك أن

"علم الإنسان بذاته عين ذاته (كما قال ابن سينا)... (يمثل) حماقة، إذ يعقل وجود ذاته فى حالة هو فيها غافل عن ذاته، ثم تزول غفلته وينتبه لذاته، فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة"[102].

وقلنا أن الغزالى استمد تصوره للعقل فى طوره الجديد، من الحارث المحاسبى، الذى اعتبر العقل فى كتابه العقل وفهم القرآن، مجرد غريزة ولا يعرف إلا بفعاله، وهو ما أدى عند الغزالى إلى أن العقل والمعرفة ليسا فى هوية واحدة كما رأى ابن سينا، ذلك أن العقل غريزة تتولد عنه المعرفة، وليس هو ومعرفته شيئاً واحداً. وما برهن عليه الغزالى فى كتابه التهافت يرتبط ارتباطاً وثيقاً بشكه فى قدرة العقل كأنا منطقية على معرفة الوجود الماورائى معرفة حقيقية، بما يؤدى إلى ضرورة وجود أنا عليا تصير هى وحدة العقل العليا بدلاً من الأنا المنطقية، فهو يقول فى المنقذ: "... فلعل وراء إدراك العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحس فى حكمه، وعدم تجلى ذلك الإدراك لا يدل على استحالته... أما تراك تعتقد فى النوم أموراً، وتتخيل أحوالاً وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً... ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل..."[103]، فالأنا المنطقية فى غفلتها، كما فى النوم، لا تتحكم فى الأحلام كمعرفة حقيقية، فكيف تكون فى هوية مع ذاتها ومعرفتها على الدوام، وما أكده الغزالى فى المنقذ ما هو إلا امتداد حقيقى لما برهن عليه فيما سبق فى التهافت، مما يقطع بأن كتاب المنقذ، بوصفه تعبيراً حياً عن أزمة الغزالى الشعورية، فهو التعبير الحقيقى أيضاً عن تكاملية الرؤية الغزالية، فما برهن عليه فى التهافت، أكدته تجربته فى المنقذ، وغاية ما فى الأمر هو أن الرجل قد انتقل إلى طور أعلى من أطوار العقل، أعنى طوراً يتجاوز ليس فقط العقل بوصفه الأنا المنطقية، بل يتجاوز كذلك الميتافيزيقا من حيث كونها تعبيراً عن ذاتية العقل النظرى، وينتقل بها من الموجود إلى الوجود، ومن نسيان

الوجود إلى تأكيد حقيقته في أعماق الوعى والشعور، باعتباره نوراً يتجلى على مرآته، وبوصفه طوراً متعالياً من العقل عليه تتأسس ميتافيزيقا الوجود، على نحو جديد. والشك الذى عصف بالغزالى، واكتشف به نظريته فى وحدة العقل المتعالية أو الأنا المتعالية، إنما يرتكز على محورين من السلب والإيجاب، الأول عبر عن خروج الغزالى من قوقعة التقليد، وهى مرحلة بداية الشك، أما المحور الثانى فيعبر عن وصوله إلى يقين كشفه لوحدة العقل المتعالية كنور يحدد ولا يتحدد، يبصر ولا يُبصر، يضئ ولا يضاء، باعتباره شيئاً فى ذاته. وهنا تصبح دائرة الشك الغزالية مخالفة لدائرة الشك عند ابن سينا وديكارت من بعده، بالنظر إلى نتائجها. ويرد الغزالى فى المنقذ مبدأ تحوله الفكرى إلى عملية الشك فى وحدة الشعور التى كثيراً ما تخدعنا فى مجالى الاعتقاد والمعرفة، فأراد أن يصل إلى حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والأساتذة، والتمييز بين هذه التقليدات، وأوائلها تلقينات، وفى تمييز الحق منها عن الباطل(104)، وهو يعبر عن نفس المعنى الذى يعبر عن اضطراب وحدة الشعور، واختلاف الفرق والأحزاب الدينية، وادعائها الدوجماطيقى أنها وحدها تملك الحقيقة المطلقة دون غيرها، وذلك فى كتابه تهافت الفلاسفة فى المسألة السابعة عشرة عند إبطاله الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، أى مسألة العلية واقتران المغلول بعلته(105). ورؤيته فى المنقذ تعبير عن رؤيته فى التهافت، والفرق بينهما أن الرؤية الثانية قائمة على حد البرهان. ويميز الغزالى بين الاعتقاد الخاطئ والصحيح، انطلاقاً من كون المعرفة اعتقاداً، فينطلق بداية من فحص للمعرفة الحسية والعقلية التى يتولد عنها الاعتقاد فيقول فى المنقذ: "فقلت فى نفسى: إنما مطلوبى العلم بحقائق الأمور، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هى؟ فظهر لى أن العلم اليقينى هو ما يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا

يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارناً لليقين..."[106]، وينطلق الغزالى شاكاً فى المعرفة بمقارنته المعارف المكتسبة عن طريق العقل أو الأنا التجريبية، بمعارف العقل الضرورية أو الأنا المنطقية، وفى هذه المقارنة يرد أحكام العلم الرياضى لمبدأ عدم التناقض لكونها أحكاماً ضرورية، ويرفض حتمية القوانين الطبيعية التى قرها ابن سينا عندما رد قانون أأقرها أي أقرها ابن سينا عندما رد قانون العلية إلى مبدأ الهوية وعدم التناقض، فيرى أن أحكام العلم الطبيعى احتمالية، وذلك لأنها ليست يقينية كأحكام الرياضة، وهو يبين ذلك جلياً عندما يتساءل فى المنقذ، وفى النص السابق ذكره، عن حقيقة العلم ما هى؟ ثم يقول بعد النص المذكور آنفاً، وبشكل مباشر "... فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لى قائل: لا، بل الثلاثة أكثر بدليل أنى أقلب هذه العصا ثعباناً وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا، ثم علمت أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى"[107]، والغزالى يريد للمعرفة أن تصل إلى اليقين الرياضى ذى الأحكام الضرورية القائمة على مبدأ عدم التناقض، كما يميز، كما أشرنا آنفاً، بين العلم الرياضى المرتبط بمبدأ عدم التناقض، والعلم الطبيعى الذى يرتبط بمبدأ السبب الكافى، وهو فى كتابه "محك النظر" يطور الرؤية السينوية عن اليقين الضرورى للرياضة، من حيث أن الأحكام الرياضية تركيبية ضرورية، حيث يقول مفرقاً بين ما هو رياضى وما هو طبيعى: "ومعلوم أن الشكل غير اللون، والقدر غير الشكل، فإن المثلث له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بقوة أخرى اصطلحنا على تسميتها عقلاً فيدرك ويقضى بقضايا، ويدرك اللونية مجردة، ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة...

وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمور متخيلة هى التى يعبر عنها المتكلمون بالوجوه أو الأحوال، والأحكام..."[108]، ويطبق ذلك فى معيار العلم، ويضرب مثالاً هندسياً من خلال علاقة المثلث بزواياه القائمتين، فالمثلث بزواياه تساوى قائمتين، وهذه المساواة لازمة لكنها ضرورية، فالحكم بأن زوايا المثلث تساوى قائمتين هو حكم تركيبى، لأن المثلث كشكل يمكن تصوره دون تصور كون زواياه مساوية لقائمتين، وينطبق هذا على أحكام الحساب كالطرح والضرب وغيرها، فكلها جميعاً تركيبية، فى مقابل الأحكام التحليلية التى يحدد لها معيارين يرتدان لعلاقتى التضمن والتطابق[109]، ويقول فى محك النظر: عندما تحدث عن محك الحد، وفى حصر مداخل الخلل فى الحدود للتعبير عن تركيبيه الأحكام الحسابية، فمن مداخل الخلل فى الحدود يذكر: "أن يؤخذ الجزء بدل الجنس كما يقدر حد العشرة أنها خمسة وخمسة"[110]، وإذا كانت الأحكام الرياضية ضرورية تركيبية لأنها ترتبط بمبدأ عدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية احتمالية، ولا علاقة لها مطلقاً، فى نظر الغزالى، بمبدأ عدم التناقض، ذلك أن قوانين التساوق (التلازم) والتلاحق والتأثير المتبادل التى يكشفها العقل فى ضوء التجربة، والتى عن طريقها استدل ابن سينا على حتمية العلوم الطبيعية، إنما ترتد فى النهاية إلى مجرى العادة فى الطبيعة التى كان فى الامكان أن تبدو على نحو آخر، ولا تناقض فى ذلك، وهذا واضح عند الغزالى فى المسألة السابعة عشر التى ناقش فيها مسألة العلية، فى كتابه التهافت، فيقول: "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر ولا نفيه متضمناً لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق وبقاء النار...، هلم جرا، إلى كل المشاهدات... فإن اقترانها

لما سبق من تقدير الله سبحانه، بخلقها على التساوق، لا لكونه ضرورياً فى نفسه..."[111]، وهذا على عكس ما قلناه فى أحكام الرياضة التى ترتبط بالضرورة المنطقية، لأننا لا يمكننا إطلاقاً أن نقول مثلاً أن العشرة أقل من الثلاثة دون الوقوع فى التناقض، فالشك الغزالى هنا هو شك ضد حتمية وضرورية العلوم الطبيعية عند ابن سينا، التى تعتمد على الربط العلائقى بين حكم الضرورة المنطقية والسبب الكافى، إنطلاقاً من أن الضرورة تتحقق من خلال مبدأى الهوية وعدم التناقض الذين يحكمان كل تصورات ابن سينا الفلسفية، لكونهما مبدأين قبليين، تنطوى عليهما الذات بشكل فطرى، لا اكتساب فيه.

وإذا كانت العلوم الطبيعية احتمالية الأحكام فى جوهرها، وإذا كانت تتعلق بالإدراك الحسى فى بدايتها، وتنتهى بالتجربة، فقد بدأ الغزالى شكه فى المعرفة الحسية جملة، من خلال العقل التجريبى، بعد طول تأمل فى المحسوسات والضروريات، فقال: "... فانتهى بى طول التشكيك إلى أن لم تسمح نفسى بتسليم الأمان فى المحسوسات أيضاً، وأخذ يتسع الشك فيها ويقول: من أين الثقة بالمحسوسات، وأقواها حاسة البصر؟ وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفى الحركة، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل على التدريج ذرة ذرة حتى لم يكن له حالة وقوف، وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار. وهذا وأمثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه، تكذيباً لا سبيل إلى مدافعته، فقلت: قد بطلت الثقة بالمحسوسات أيضاً..."[112]، فالغزالى هنا يؤكد خطأ الإحساس، عندما يدرك ما هو محسوس فى الزمان مثل حركة الظل، كما يخطئ أيضاً فى إدراكه لما هو محسوس فى المكان مثل إدراكه لحجم الكوكب على غير

صورته الحقيقية، ونحن نعرف أن الزمان والمكان حدسان يؤديان إلى المعرفة الضرورية فى الرياضة، ولكنهما فى الحقل الطبيعى لا يعطيان إلا معرفة احتمالية، فكثيراً ما يخدعنا حدساً الزمان والمكان فى مجال الإحساس، والعقل التجريبى هو الذى جعلنا نحكم هذا الحكم على الإدراك الحسى، وهو حكم صحيح، وترتبط رؤية الغزالى المتأخرة هذه فى كتابه المنقذ، برؤاه السابقة فى معيار العلم وتهافت الفلاسفة، بما يؤكد نظرتى لتكاملية الفكر الغزالى، وبأن المنقذ لم يكن خروجاً صارخاً، كما اعتقد البعض، عن الفلسفة، للارتماء فى أحضان التصوف السلبى، بل كانت تجربة المنقذ، تطويراً لرؤاه السابقة، بحثاً عن ضالته المنشودة، وهى الملكة التى عليها درء أمراض العقل النظرى عندما تضطرب أحكامه وتتناقض بالتعالى على دائرة يقينه إلى ما وراءها، وها هو الغزالى فى معيار العلم يعطى تخريجاً آخر للتفرقة بين اليقين الرياضى المتسم بالحتمية، وأحكام العلم الطبيعى المتسمة بالاحتمالية، والتى أوجبت الشك فيها، فيرى بأن الوهم أو الخيال المرتبط بالزمان والمكان يتعاون مع العقل لإعطاء أحكام ضرورية فى العلم الرياضى، ولكن مقولتى الزمان والمكان فى العلم الطبيعى لا يعطيان نفس النتيجة السابقة فى العلم الرياضى، لاختلاف العقل التجريبى الذى يرتبط بمبدأ السبب الكافى عن العقل الضرورى المرتبط بمبدأ الهوية وعدم التناقض. ثم يسترسل الغزالى فيرى أن القياس المستعمل فى العلم الطبيعى التجريبى يتم بالانتقال من الجزئى إلى الكلى، على عكس القياس فى العلم الصورى، ومنه العلم الرياضى، الذى ننتقل فيه من الكلى إلى الجزئى(113).

ويتابع هذه النظرة فى معيار العلم وتهافت الفلاسفة ومحك النظر فيقارن بين القضايا الحسية والتجريبية، فالقول بأن هذا الظل يتحرك حركة متصلة، أو القول بأن هذا الحجر يهوى للأرض، يختلف عن القول بأن كل ظل يتحرك حركة متصلة، وكل حجر يهوى إلى الأرض، فالنوع

الأول من القضايا يسميه الغزالى (قضية فى عين) وذلك فى كتابه محك النظر[114] حيث يقول عن التجريبيات أو القوانين الطبيعية: "ويعبر عنها باضطراد العادات، وذلك مثل حكمك بأن النار محرقة والحجر هاوٍ إلى جهة الأرض، والنار متحركة إلى جهة فوق... وجميع المعلومات بالتجربة عند من جربها... فالحكم بأن المغناطيس جاذب للحديد عند من عرفه وهذا غير المحسوسات، لأن مدرك الحس هو أن هذا الحجر هوى إلى الأرض، فأما الحكم بأن كل حجر هاوٍ إلى الأرض فهو قضية عامة لا قضية فى عين فليس للحس إلا قضية فى عين"، والغزالى هنا يحدثنا عن المنهج الاستقرائى الذى يعتمد على القياس الذى ننتقل فيه حكماً من الجزئى إلى الكلى، أى من استقراء الجزئيات، ثم استخراجٍ المعنى الكلى المشترك فيما بينها، وهو الحكم الذى يصدق عليها جميعاً، وهو هنا يميز بين قضايا الحس وقضايا التجربة، وهكذا يصير النوع الثانى من القضايا قائم على معنى التعميم والتجريد، أى تجريد المعنى الكلى من الجزئيات، وتعميمه عليها، وهو المعنى المعمم أو الذى تم تعميمه، كمعنى كلى هو بذاته القانون العلمى، فالوصول إلى القانون الطبيعى الشامل للجزئيات إنما هو عن طريق "أن العقل نال هذه (المعرفة) بعد الإحساس والتكرار بواسطة قياس خفى ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل لو لم يكن، هذا السبب يقتضيه لما اضطرد فى الأكثر، ولو كان بالاتفاق لتخلف"[115]، والغزالى يشير أيضاً إلى أن اطراد العادات، عند تلازم الأسباب والمسببات هو الذى يولد فى العقل علماً كلياً، فتكرار الظواهر الطبيعية المتشابهة، كتمدد الحديد بالحرارة وجذب المغناطيس للحديد، فنحكم من هذا أنه كلما اقترب الحديد من النار فإنه سيتمدد قياساً على ما سبق مشاهدته، كما نحكم بأن الشمس سوف تشرق فى الغد قياساً على شروقها فى الماضى، حسب تكرار العادة، بحيث لا يلاحقنا شك فى حدوث ذلك، وهو نفس

الأمر فى القوانين الطبيعية أوستمرار تكرار ظواهرها التى تفسر من خلالها، هوالذى يجعلنا نحكم باطراد القوانين بقياس لا شعورى خفى أو مضمر، وهو الذى يجعلنا نحكم أنه فى كل وقت نشاهد اقتراب قطعة قطن مثلاً من النار، اعتقدنا بحدوث الاحتراق، وهنا يقوم العقل بعملية اختزال هذه العملية القياسية فى اللاوعى أو اللاشعور، لأننا لا نقيس عدد المرات التى سوف يحدث فيها الاحتراق كلما اقتربت قطعة القطن من النار، بل نختزل كل هذه المرات، فى مرة واحدة كاملة كما قلنا. وإذا حدث ولم نشاهد احتراقاً عند التقاء القطن بالنار، نبحث عن سبب وراء عدم الاحتراق، لأننا اعتقدنا فيما سبق باطراد هذا القانون(116)، ويعبر الغزالى عن ذلك فى معيار العلم بقوله: عن التجربة "إنها لا تخلو من قوة قياسية خفية تخالط المشاهدات، وهى أنه لو كان هذا الأمر اتفاقياً أو عرضياً غير لازم لما استمر فى الأكثر من غير اختلاف، حتى إذا لم يوجد ذلك اللازم استبعدت النفس نافرة عنه وعدّته نادراً، وطلبت له سبباً عارضاً مانعاً، وإذا اجتمع الإحساس متكرراً مرة بعد أخرى، ولا ينضبط عدد المرات، وانضم إليه القياس الذى ذكرناه، أذعنت النفس للتصديق"(117)، وما يهمنا هنا من مناقشة الغزالى لقانون الاطراد كأساس للمنهج التجريبى بوصفه منهجاً للعلوم الطبيعية، هو هدفه من هذه المناقشة، وهو العصف بقدرة "الأنا المنطقية" أو العقل النظرى الضرورى، على تأسيس العلوم الموضوعية بردها إلى العقل (الأنا) التجريبية، كدرجة أولية من درجات العقل تتشكل من الإدراك الحسى والتجربة، وتعتمد على الاستقراء الذى ينتقل من الجزئى إلى الكلى، ويتسم بخاصية التعميم. وعندئذ فالعلوم الطبيعية التى يختص بها العقل التجريبى (الأنا التجريبية)، أو العقل من حيث كونه تجربة تعتمد على الإحساس والاطراد، لا تخضع لمبادئ العلوم الصورية كالهوية وعدم التناقض كمبادئ ضرورية لعلوم ضرورية تركيبية، وهنا يتساءل الغزالى عن مدى

صدق هذه العلوم الطبيعية، فيرى أن مبادئ العقل الضرورية لا تمنع من تصور النار كأنها بردُ وسلامُ بدلاً من أن تحرق، وذلك حال كل القوانين الطبيعية التى يمكن أن تكون فى نطاق التصور العقلى على نحو آخر مختلف عما عليه بالفعل، وهذا التصور الممكن حدوثه يبعث الشك فى كل القوانين الطبيعية، مثل تخيل أن يتحول الفرس إلى كتاب مثلاً وما إلى ذلك[118]. فالغزالى يستبدل القوانين الحتمية أو الضرورية التى وضعها ابن سينا للعلوم الطبيعية، ليضع بدلاً منها قانون العادة والاطراد الذى يرسخ بتكرار الظواهر المشاهدة وحدوثها على النحو الماضى، وهذا ما عبر عنه الغزالى بأن النفس تصدق، من خلال تكرار الظواهر المشاهدة، بالقانون الطبيعى لأن "استمرار العادة بها، مرة بعد أخرى، يرسخ فى أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك، فهذه الأمور ممكنة، يجوز أن تقع، ويجوز أن لا تقع..."[119]، والذى يقضي بهذا عند الغزالى، بوصفه عقداً راسخاً لا يتطرق إليه الشك، هو المشيئة الإلهية الأزلية، فهى وحدها المسئولة عن التناسق بين مجرى العادة فى الطبيعة وتعود النفس على هذا الجريان لمنوال القوانين الطبيعية، ولقد تابع هيوم الغزالى فى تحليلاته حتى النهاية، كما عبر ليبنتز بلغة الغزالى أيضاً عن الارتباط الضرورى بين المونادات لاعتبار ما أسماه الانسجام الأزلى (القبلى) أو pre - estsblished harmony. وينتهى الغزالى بتجديد صفة العلوم الطبيعية فى تمييزها عن العلوم الصورية الضرورية، بأنها احتمالية وفقاً لمجرى العادة فى قوانينها الطبيعية، ويعبر الغزالى عن هذا الاحتمال بتقسيمه إلى نوعين جزمى وأكثرى فيرى أن الجزمى يشبه القانون الصورى الضرورى فى اطراده واستمراره، مثل القول بتمدد الحديد بالحرارة، وانكماشه بالبرودة مثلاً، فيقول فى التهافت: "لم يتخلق من نطفة الإنسان إلا الإنسان، ومن نطفة الفرس إلا فرس، من حيث أن حصول فرس أوجب ترجيحاً لمناسبة صورة الفرس على سائر الصور، فلم يقبل إلا

الصورة المترجحة بهذا الطريق، ولذلك لم ينبت قط ... من بذر الكمثرى تفاح"[120]، أما الاحتمال الأكثرى فهو يقابل الاحتمال السابق، ويدلل عليه الغزالى بأمثلة من التولد مثل الانقسام الثنائى لبعض الكائنات الحية، أو تولد أجناس من الحيوانات من التراب... حيث يختلف استعدادها لقبول الصور بأمور غابت عنا، ولم يمكن فى القوة البشرية الاطلاع عليها[121]، والتجربة وحدها هى التى توجب القضاء الجزمى أو الأكثرى، كما قال فى معيار العلم[122].

وهكذا أسس الغزالى "الأنا التجريبية، بعيداً عن حتمية ابن سينا، بناءً على حكم العادة والاطراد، حيث تقوم على أمور وقع التصديق بها من الحس بمعونة قياس خفى كحكمنا بأن الضرب مؤلم..."، وينتهى الغزالى من وضع نظريته فى احتمالية القوانين الطبيعية، طرداً لها من حظيرة الأنا المنطقية ذات القوانين الحتمية، إلى نفى فاعلية الطبيعة، فالطبيعة لا فعل لها، لأن الفعل يقوم على أن الفاعل لابد أن يكون ذا حياة وإرادة، والطبيعة جمادية لا فعل لها. وعندئذ يقلب الغزالى قوانين الطبيعة السينوية الثلاثة التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل، رأساً على عقب، من خلال توظيفة لنظرية الشئ فى ذاته التى اكتشفها فى كتابه "المضنون الصغير"[123] والتى ترتبط بنظريته عن الوحدة العليا للعقل. فيرى أنه لا دليل على فاعلية النار فى الإحراق، "فالمشاهدة تدل على الحصول عندها، ولا تدل على الحصول بها، وأنه لا علة له سواها... ولا أن الأب فاعل ابنه بإيداع النطفة فى الرحم، ولا هو فاعل حياته... وسائر المعانى التى هى فيه، ومعلوم أنها موجودة عنده، ولم يقل أحد أنها موجودة به، بل وجودها من جهة الأول، إما بغير واسطة، وإما بواسطة الملائكة الموكلين بهذه الأمور الحادثة"[124]، فالغزالى يضع فى هذا النص قاعدة عامة هى أن الوجود عند الشئ، لا يدل على أنه موجود به، أعنى أنه لا يدل على أنه هو الذى أوجده، ويطبق هذه القاعدة بتصور انغلاق

العلة على ذاتها، باعتبارها جوهراً، وهو ما يصدق على المعلول أيضاً، وعندئذ لا يكون للنار كعلة مغلقة على ذاتها أى فاعلية لاحتراق أنسان ألقيناه فيها بوصفه معلولاً مغلقاً على ذاته، ذلك أن تعودنا على أن النار هى فاعلة الاحتراق، بمشاهدتها بحكم العادة، إنما يرتد إلى التناسق الأزلى الذى للمشيئة الإلهية الأزلية، فهذا التناسق هو الذى أمدنا بالاعتقاد والعادة فى فاعلية النار، ولكن هذا الأمر ليس موضوعاً للإثبات العقلى، عن طريق قوانين العقل الضرورية، لهذا قال الغزالى فى النص السابق ذكره أن الفعل الحقيقى لعملية الإيجاد، إنما هو الأول، أعنى المشيئة الإلهية الأزلية سواءً مباشرة بلا واسطة، أو عن طريق غير مباشر بتوسيط الملائكة أو ما يمكن أن نسميه الأرواح الثابتة الفاعلة فى الطبيعة، التى بها يتم الفعل، وفق الإرادة الإلهية، أما الفعل المباشر للأول فيبدو جلياً فى عملية الخلق المستمر أو المتجدد، أما التلازم والتساوق بين العلة والمعلول فى الطبيعة، إنما هو مجرد مناسبة للفعل الإلهى الأزلى، وهذا التساوق يعبر فى مضمونه عن مجرد ظاهرة آلية تنشأ بين العلة والمعلول، بحيث أننا لو تصورنا أن العلل الماورائية أو الأرواح أو الملائكة توقفت عن فعلها، لأدركنا بالفعل أن النار ليست هى فاعلة الاحتراق، وهذا ما يفسر به الغزالى مسألة المعجزة، كمعجزة الخليل إبراهيم عليه السلام. أما تفسير الغزالى للعلاقة الآلية للتأثير المتبادل، فينطلق من رؤيته للعلة والمعلول من حيث أنهما جوهران مغلقان على ذاتيهما، لأنه يمتنع أن يستند التأثير المتبادل بينهما لا إلى مبدأ الهوية ولا عدم التناقض، فهو يفصل هنا مثل سائر المتكلمين، بين مبدأ الهوية ومبدأ العلية، على اعتبار كفاية الأول للعلوم الرياضية والصورية وحدها، لأنه لا يمكن تعميم الهوية كقانون على العلوم الطبيعية، لأنها تقوم على الاحتمال والظن، ومن ثم احتاجت لقانون بديل هو قانون العلة. ولما كنا لا نستطيع رد مبدأ العلية إلى مبدأ الهوية، فالمعرفة القائمة على مبدأ العلية أو السببية ليست يقينية، كما

وضحنا فيما سبق، وهذا على عكس المعرفة المنطقية القائمة على مبدأ الهوية وعدم التناقض، وهذا هوما فعله الغزالى فى المنقذ، فى النصوص التى ذكرناها آنفاً، فى المقارنة بين اليقين والاحتمال. أما قانون التلاحق أو التتابع، فهو قانون نسبى، فإنه لا يمكننا رد تحول العصا إلى ثعبان، كنص الغزالى فى المنقذ وتهافت الفلاسفة ومحك النظر، فى زمان متطاول بذاته عن طريق مبادئ العقل الصورية، لأن من الممكن عقلياً اختزال زمان القوانين المتلاحقة، حيث يكون الزمان المسؤول عن هذا التلاحق أو التتابع ما هو إلا نسبة لازمة بالقياس إلينا (125)، وبمقارنة قانون التلاحق أو التتابع بالنسبة للرياضة والطبيعة، لوجدنا أن مقارنة العددين عشرة وثلاثة فى مثال المنقذ، بالنسبة للرياضة، وتحول العصا إلى ثعبان، فى نفس المثال، بالنسبة لقوانين الطبيعة، لوجدنا أن قانون التلاحق الرياضى قائم على الضرورة المنطقية إذ لا يحتاج إلا إلى الزمان الذى يخضع لمبدأ عدم التناقض، إلا أن التلاحق أو التتابع فى العلم الطبيعى فيحتاج إلى جانب الزمان إلى معطيات أخرى كالحركة القائمة على الطاقة والسكون والمادة، وهى معطيات لا تخضع للضرورة المنطقية، وعندئذ يصير القانون الطبيعى احتمالياً يرتد إلى المشيئة الأزلية، كما ذكرنا، التى فرقت منذ الأزل بين صورتى التلاحق فى علمى الرياضة والطبيعة، ولذا أكد الغزالى فى تهافت الفلاسفة عند حديثه عن العلاقة بين العلة والمعلول، كما رأينا، أنها ليست ضرورية بأية حال، لأنها تقوم على مجرى العادة، وذلك لأن مبادئ الضرورة المنطقية لا تنطبق عليها، لأن العلة ليست المعلول والعكس، حتى ينطبق عليها مبدأ الهوية، كما أن المعلول ليس متضمناً فى علته، حتى ينطبق قانون التضمن عليها، بدليل أنه يمكن تصور العلة دون معلولها، كما لا ينطبق قانون عدم التناقض على علاقة العلة بالمعلول أيضاً، فليس من التناقض وجود أحدهما دون الآخر. لهذا استنبط الغزالى وصف علاقة الاقتران هنا بين العلة والمعلول بالتساوق

والتلازم، حيث يتبع المعلول علته، وذلك يقوم على الاحتمال بديلاً عن الحتمية المتعالية والضرورة، التى لا تنطبق مبادئها الثلاث على علاقة العلية. ومن هنا أيضاً اعتمد الغزالى على المعجزات لإثبات احتمالية القوانين الطبيعية ونسبيتها، ضد نظرية ابن سينا والمعتزلة فى القول بالحتمية المتعالية الضرورية، بالاعتماد على فكرتين جوهريتين هما مجرى العادة فى الطبيعة، كما رأينا آنفاً، والعادة والاعتقاد فى المعرفة(126). وعليه فإن الغزالى يرد احتمالية الطبيعة كنسبية ممكنة إلى التدبير الكلى للمشيئة الأزلية، التى دبرت ترتيب العلل والمعلولات، بوضع القوانين الكلية، لأجل تدبير العالم، وهى قوانين تتعلق بالأرض والسموات والأفلاك والحركات، وهى الأصول التى تعبر عن القضاء باعتبارها قوانين كلية، ولهذا تصور فيلسوفنا قوانين العالم أو الطبيعة على صورة قوانين الساعة التى تحدد الأوقات، فالعالم كله كالساعة، وبالمماثلة، يحتاج صانع الساعة للتدبير الكلى لوضع الآلات والأسباب، فكذلك صنع العالم يحتاج إلى نفس التدبير فى ترتيب الأسباب والمسببات. أما القدر المتمثل فى القوانين الجزئية فيتعلق عند الغزالى بتوجيه الأسباب الكلية بحركاتها المقدرة المحسوبة إلى مسبباتها المحدودة والمعدودة بقدر معلوم لا يزيد ولا ينقص، بالضبط كما يحدد تصور صانع الساعة الثوانى والدقائق والطنين الذى يدل على انقضاء الساعة الزمنية، وهذه القوانين الجزئية لساعة توازى وجود علة الحركة الأولى المؤدية بالتالى إلى حركات مقدرة بقدر معلوم(127). ومسألة التقدير هذه عند الغزالى تعنى أن الحركات التى تتم فى السموات والأرض تتم وفق حسبان معلوم، فى قضاء الله تعالى الذى وضع الأسباب الكلية، وهنا يلغى فيلسوفنا اعتبار الحركات الكلية للأفلاك عند ابن سينا، حركات إرادية ترتد إلى نفوس الأفلاك، ليردها إلى أصل المشيئة الإلهية الأزلية التى قدرت هذه الحركات بحكمتها على نحو آلى، ويلغى من جديد رد مبدأ العلية إلى قانون الهوية وعدم التناقض

عند ابن سينا، إلى قوانين آلية ميكانيكية تعبر عن الاحتمال عند الغزالى، وترتد بدورها إلى فعل المشيئة الإلهية الأزلية الذى قضت بالتناسق الأزلى بين ذرات الكون، وجواهره المغلقة على ذاتها، وهى النظرية التى استلبها ليبنتز وصارت علامة عليه فى الفلسفة الحديثة.

وانطلاقاً مما سبق فى إسقاط الغزالى لدور الأنا المنطقية فى تأسيس العلوم الطبيعية، على الأنا التجريبية، لأن قوانين الأنا المنطقية الحتمية الضرورية، لا تنطبق على ظواهر الطبيعة، وتأسيسه لاحتمالية الطبيعة، وردها إلى المشيئة الأزلية، يبنى فكرته عن ضرورة وجود السبب الكافى الذى عبر عنه فى صورتين رئيسيتين: الأولى "كل حادث فله سبب أو علة"، "وكل طارٍ له سبب"، وهو ما يعنى أنه لا وجود لشئ دون علة، ومن العجيب أنّ المبدأ فى صيغته اللاتينية نسب إلى ليبنتز وهو Omne ens habet rationem [128]، أما الغزالى فيرى أن مبدأ السبب الكافى "أولى ضرورى فى العقل" [129]. فهو أصل بديهى يجب الإقرار به وذلك يرتبط بوجود الحادث أو الممكن، فإن لكل حادث سبباً، والحادث ما كان معدوماً ثم صار موجوداً، فيقول: "فإن كان وجوده ... ممكناً فلسنا نعنى بالممكن إلا ما يجوز أن يوجد ويجوز أن لا يوجد. ولكن لم يكن موجوداً لأنه ليس يجب وجوده لذاته، إذ لو وجب وجوده لذاته لكان واجباً ممكناً، بل قد افتقر وجوده إلى مرجح لوجوده على العدم حتى يتبدل العدم بالوجود... ونحن لا نريد بالسبب إلا المرجح" [130]، فتحقق وجود الممكن لابد له من سبب يرجح وجوده على عدمه، فالسبب هو المرجح، والغزالى هنا لا يتناقض مع ما قرره آنفاً من احتمالية القوانين الطبيعية، فضرورة السبب الكافى لا تعنى ضرورية القوانين الطبيعية وحتميتها، وإنما تعنى أن الغزالى ينفى الصدفة عن قوانين الطبيعة، فكما أن العلوم الرياضية تقوم على مبدأ الهوية وعدم التناقض، فإن العلوم الطبيعية تقوم على مبدأ السبب الكافى، فحوادث الطبيعة لا تحدث بلا

سبب، رغم أن معرفتنا بالقوانين الطبيعية إنما هى معرفة بعدية، أى تالية على وقوع الحوادث، حيث تكتسب هذه القوانين بعد الإحساس والتجربة بحكم مبدأ السبب الكافي. ولهذا أكد الغزالى، فى تحديده لمعنى العلة أو السبب بالمرجح، احتمالية قوانين الطبيعة، ضد حتمية المذهب السينوى التى تتنافى مع القول بالترجيح الذى يقوم على الاحتمال، ومن هنا فنحن لا نعرف قوانين الطبيعة إلا بوصفها أسباباً آلية، أما العلل الحقيقية الماورائية بوصفها عللا فاعلة، فهى مجهولة لنا،لأنها أشياء فى ذاتها، وما نعرفه فى الطبيعة عنها، ما هو إلا ظواهرها التى تتجلى فى مرآة الطبيعة عللاً ومعلولات آلية. ومن ناحية أخرى فإن ضرورية السبب الكافى تؤدى إلى فهم العلاقة بين العلة والمعلول على أنها علاقة تساوق أو تلازم تركيبية، وليست علاقة تحليلية، وهو ما يبدوا فى النص الذى أوردناه آنفاً عن اقتران العلة والمعلول بحكم العادة، أو كما يقول الغزالى فى المسألة السابعة عشر من التهافت "الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً"[131]، حيث يبرهن الغزالى على أن العلاقة ليست ضرورية، بل احتمالية، وعندئذ يصير السبب الكافى مجرداً من التعلق بمبدأ الهوية وعدم التناقض، وتصير جميع العلاقات كالتلازم أو (التساوق) والتلاحق أو (التتابع) والتأثير المتبادل بين العلة والمعلول غير قائمة على الضرورة المنطقية، لأن الغزالى يخضعها للتناسق الأزلى، الذى يحدد للأشياء خصائصها بأوقاتها، وذلك لأن "الحادث لا يستغنى فى حدوثه عن سبب، فجلى أن كل حادث مختص بوقت يجوز فى العقل تقدير تقديمه وتأخيره، فاختصاصه بوقته دون ما قبله وما بعده، يفتقر بالضرورة إلى المخصص" [132]. وتخصيص وجود الأشياء عند الغزالى يرتد ميتافيزيقياً، إلى الإرادة الإلهية كسبب للإيجاد، وكإرادة متميزة ومختلفة عن بقية الصفات، على عكس ابن سينا الذى رد السبب الميتافيزيقى للذات الإلهية التى تتطابق فيها الصفات مع الذات كهوية واحدة وعلة

تامة، انطلاقاً من الرؤية الاعتزالية التيترى أن الذات عين الصفات، أى أنها فى هوية مع صفاتها. وهذا الاختلاف إنما يرتد فى نظرى إلى أن مفهوم التوحيد عند كليهما، إنما هو مجرد إنعكاس لنظرية العقل، حيث رأى ابن سينا أن العقل يتحد فى هوية واحدة مع معقولاته كأنا منطقية، بينما يرى الغزالى أن وحدة العقل العليا، هىالشئ بذاته — كأنا متعالية — المتميز عن مبادئه التىهى وظائف له. والناتج الحتمى عن هذا الفرق الجوهرى فى نظرية العقل كوحدة، إن تأسيس قوانين الطبيعة عند الغزالى ارتبط بالعلل والمعلولات من حيث كونها فاعلة ومنفعلة، وهى أشياء مغلقة على نفسها، وأن مظاهر هذا الفعل، الذى أخذ صورة الأسباب والمسببات، ليس إلا قوانين آلية، ولا دخل للأفلاك فيها ككائنات حية، كما رأى ابن سينا، لأن الأفلاك جمادات بالضبط كجمادات العالم المادى، وهكذا اكتشف الغزالى وحدة العقل العليا، فى الإرادة الإلهية، أو المشيئة الأزلية، كأنا متعالية، وكشئ فى ذاته، يضئ ولا يضاء، يتجلى ولا يظهر، فكل ما فى الوجود من مظاهر نداءات لهذه المشيئة، أو هذا الشئ فى ذاته، فهى علاماته العليا لأنه هو التأكيد الحقيقى لوجودها.

وهكذا فإن تحرر الغزالى من تقليده لمذهب ابن سيناوأوهامه، جعلته يقفز فوق ميتافيزيقاه، فيقلب دائرة الوجود من التمحور حول الأنا المنطقية إلى التمحور حوال الأنا المتعالية كشئ فى ذاته، وهو الذى جعله يفرق فى الوجود بين عالمين: عالم الأمر أو عالم الحقائق، وهو الذى سماه فى "المضنون به على غير أهله الصغير"[133] عالم الأشياء فى ذاتها، وهو الذى طبقه بالنسبة إلى الله تعالى والنفس والعالم فى أول مسائل كتاب التهافت على اعتبار هذه الجواهر، أشياء فى ذاتها مجردة عن الزمان والمكان المرتبطين بعالم الظواهر، فلا علاقة بين الله تعالى كعلة والعالم الصغير والإنسان أو العالم الكبير كمعلول إلا من خلال السببية المجردة عن علائق الزمان والمكان، وسوف نرى صورة أخرى فى مشكاة الأنوار

حيث يعمم الغزالى نظريته على كل الجواهر التى ترتد إلى فعل الذات الإلهية، أما العالم الثانى، فهو عالم الشهادة أو عالم الخلق أو التقدير أو عالم الظاهر أو العالم السفلى، ويطلق عليه الغزالى مترادفات كثيرة فى مؤلفاته العديدة، والذى يعنيه الغزالى بمصطلح الخلق هنا وكماهو ظاهر فى كتابه المضنون، هو التقدير فى الزمان والمكان، أى عالم الظواهر المقيد بالزمان والمكان، وهو النظام الظاهر بفعل تلك الذوات كوجود مثالى. وهنا تحول مفهوم العلم، فصار مقصوراً على عالم الظواهر، أما عالم الحقائق، أو الأشياء فى ذاتها، فهو موضوع إيمان باعتباره شرطاً لعالم الظواهر، ومن حق العقل أن يتعقل هذا العالم، ولكنه ليس من حقه على الإطلاق أن يحدده بقوانين الفكر المحدودة والمقيدة بالحدود الزمكانيةالمعطاة له فى عالم الظواهر، وهذا التفكير الذى يحاول تجاوز عالم الظواهر لمعرفة عالم الحقائق ليس إلا وهماً من أوهام الخلط المصاحبة لملكة العقل النظرى، أو ملكة الفهم كأنا منطقية. وللتفرقة بين العقل كأنا منطقية، والعقل كأنا متعالية يطلق الغزالى على العقل فى طوره الثانى الأعلى مصطلح الروح، انطلاقاً من قوله تعالى: بسم الله الرحمن الرحيم "ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا " صدق الله العظيم (سوة الإسراء – آية 85)، فالعقل باعتباره روحاً هو عالم من عالم الأمر الإلهى، وهو الأنا المتعالية، وهذا الروح العقلى هو الشرط المتعالى للفهم الذى يمثل فى جوهره، فعل العقل وليس العقل ذاته، ومن حقه كفهم تعقل ذاته، وبتعقله لتعقله لذاته، وبتعقل تعقله لذاته إلى ما لا نهاية، ولكن ليس من حقه أن يعتبر هذا التعقل سيقوده لتحديد العقل نفسه، لأن التعقل معلول للعقل نفسه، وهذا هو الوهم والمغالطة التى كبلت المذهب السينوى فاعتبرت المعقولية هى ماهية مطابقة للوجود، وانتقلت من التعقل إلى الوجود كهوية ومطابقة، لأن ابن سينا لم يميز بين الشرط والمشروط، بل اعتبرهما كشئ واحد، بعبارة أخرى فابن سيناوقع

فى الوهم لأنه لم يميز بين التعقل الذى يشترط الزمان وشرطه الواقع خارج الزمان كذات مجردة أو كشئ فى ذاته. ومن هنا رأى الغزالى أن الروح العقلى أوالفهم له أن يوظف مبادئه فى عمليات التحليل والتركيب والاستنباط، كتركيبه بين مبدأين واستنباط ثالث منهما مثلاً وهكذا إلى ما لا نهاية، ولكن الفهم عندما يتجاوز بتحليلاته وتركيباته واستنباطاته عالم الظواهر محاولاً تحديد عالم الحقائق والأمر لتحويله إلى علم، فإن الفهم يقع فى التناقض، ويخطئ فى تعديه للعالم الذى هو محصور فى دائرته الزمكانية، والذى من حقه أن يطبق فيه وحده مبادئه كالهوية وعدم التناقض والعلية. وهكذا يؤسس الغزالى الوجود، ميتافيزيقياً، كعلم فى ضوء مبدأ الهوية وعدم التناقض، ويكتشف الأنا العليا (المتعالية) كأنا جدلية فى صراع حقيقى مع الأنا المنطقية فى مذهب ابن سينا.

وإذا كان ابن سينا يثبت الوجود الإلهى وصفاته من خلال مبدأى الهوية وعدم التناقض، ليضع زماناً أزلياً ثابتاً لا يتغير هو ما أسماه السرمد أو الأبد، متجاوزاً حدود الزمان السيّال الذى يعبر عن الصيرورة والتغير لكى يثبت من خلاله أزلية العالم أو قدمه من خلال مفهوم الدهر، وبالتالى أبديته، لأن ما كان أزلياً لابد وأن يكون أبدياً، بما فى ذلك أبدية النفس كجوهر عقلى مستقل بذاته، وما يتبع ذلك كله من تأسيس حتمية الطبيعة فى ضوء حتمية وضرورة مبدأ العلية، إنطلاقاً من رده لمبدأ السبب الكافى للعلوم الإلهية الخالدة أى العلوم الضرورية، كحلقات متصلة انبثقت من أحشاء الأنا المنطقية كهوية فى ذاتها، تعبر عن المماثلة الذاتية بين الفكر والوجود، وهو الذى جعل الميتافيزيقا السينوية علماً ضرورياً كالعلم الرياضى، أعنى أصبحت الميتافيزيقا هى صورة العلم الحقيقى الذى يمثله العلم الرياضى القائم على حتمية مبدأ الهوية وعدم التناقض. ولهذا السبب، وانطلاقاً من اكتشاف الغزالى لاحتمالية الطبيعة لا ضروريتها، وجد نفسه يشك فى العلوم الضرورية كعلوم صادقة على

المستويين الماورائى الخاص بعالم الحقائق والظاهرى الخاص بعالم الظواهر، فكما شك العقل فى قدرة الحس على الإدراك الصحيح، شك كذلك فى قدرة العقل النظرى على الإدراك الصحيح، استناداً إلى أخطاء الحس، وفى تواصله مع كتاب التهافت تابع الغزالى فى "المنقذ" نقده للعقل النظرى كأنا منطقية، فشك فى معارفه العقلية الضرورية باعتبارها من الأوليات فى داخل الوعى، كما رأيناه فى نصه القائل: "... فلعله لا ثقة إلا بالعقليات التى هى من الأوليات ..."(134) وهو فى نقده هذا يتابع مسيرته نحو اكتشاف الأنا المتعالية كوحدة عليا للشعور، والتى افترض وجودها من شكه فى الحواس والأنا المنطقية كوحدة للشعور، بقوله: "... فلعل وراء العقل حاكماً آخر، إذا تجلى كذب العقل فى حكمه..."(135)، فالغزالى يثبت بالدليل العقلى المنطقى الذى يأخذ شكل القياس، أن العقل نفسه لا يستبعد أن يكون وراءه عقل أعلى منه، يستمد منه أحكامه، ويكون مهيمناً عليه، حتى أن الإنسان عندما يصل لهذه الصورة العليا للعقل، فيقيس على ضوئها المعارف والحقائق التى جزم العقل النظرى بصحتها، يتبين له قصور وخداع العقل النظرى، تماماً كما حدث فى حالة الحواس عندما ظهر كذبها وخداعها، كما فى مثال الظل، عندما تجلى حاكم العقل، فكذب رؤية البصر، فبينما حكم البصر بسكون الظل، برهن حاكم العقل على كذبه، وأكد أن الظل كان متحركاً طوال الوقت، وأنه لم يتحرك دفعة واحدة، بل بالتدريج ذرة ذرة، فلم تكن له حالة وقوف، وهى نتيجة توصل إليها العقل بمقارنة الظل فى وقتين مختلفين، فأثبت اختلافاً فى الطول بين الظل الأول والثانى، وهى مقارنة ما كان لها أن تتحقق لولا وجود حاكم العقل خلف حاكم الحس ليقيم رؤياه. فالأنا المنطقية هنا تهيمن على مدركات الأنا التجريبية الحسية وتحكم بفسادها، ومن ثم استدل الغزالى منطقياً على أنه لا يوجد موانع منطقية أمام القول بوجود عقل آخر خلف حدود العقل النظرى،

يكون بمثابة الشرط فى وجوده – كما وضحنا ذلك بالتفصيل آنفاً – بحيث تقاس أحكام هذا العقل النظرى ومدى صدقها، بأحكام هذا العقل الجديد، الذى سماه الغزالى الروح العقلى، ونسميه حديثاً بالأنا المتعالية، ففى تجلى الأنا المتعالية إظهار لقصور الأنا المنطقية أو العقل النظرى ومحدوديته، بل كذبه وخداعه. والغزالى فى رؤيتة هنا (فى المنقذ) يرتبط مع رؤاه فى كتاباته الأخرى، فإثباته للإمكانية المنطقية، بأن إدراكنا المألوف يمكن أن يكون مغلوطاً بتوافر إدراك أعلى منه، يبدو واضحاً فى تعرضه لمسألة الأحلام، ففى هذه المسألة، كما بينت آنفاً، تفقد الأنا المنطقية هويتها ومعرفتها بذاتها، التىأكد ابن سينا حضورها الدائم لذاتها، لأن الشك فى إدراكنا المعتاد الذى من خلاله نثق فى الضروريات العقلية، هو شك ممكن من الناحية المنطقية والتصورية، والنص الذى يتعرض فيه الغزالى لهذه المسألة ظهر بحده ورسمه فى التأملات الديكارتية، حيث قال: "فتوقفت النفس فى جواب ذلك قليلاً، وأيدت إشكالها بالمنام، وقالت: أما تراك تعتقد فى النوم أموراً، وتتخيل أحوالها وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً، ولا تشك فى تلك الحالة فيها، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل... لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها!؟؟ ولعل تلك الحالة هو ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم... ولعل تلك الحالة هى الموت..." (136)، فهنا يغيب وعى الأنا المنطقية فى حالات النوم والفناء الصوفى والموت، حيث تكشف اليقظة خداع المخيلة لنا التى ساعدت الأنا المنطقية فى يقينها الرياضى على إدراك أن العشرة أكثر من الثلاثة، وذلك فى تصوير أحلامنا، وفى الفناء الصوفى تعبير عن حالة شعورية تقع خلف حدود المعقولات دون سلطة للعقل النظرى عليها، كما أن حالة الموت، بوصفها الزمنية المطلقة عند الغزالى فى الإحياء، تعبر عن الانقطاع المطلق للوعى

النظرى، بحيث تتلاشى الأنا المنطقية[137] والغزالى يثبت هنا أن الأنا المنطقية ليست هى شعورها، بدليل غفلة المرء عن ذاته فى نومه، وزوال هذه الغفلة فى حالة اليقظة، فالذات ليست حاضرة لذاتها دوماً، وهنا لا يمكن أن تكون الأنا المنطقية هى وحدة العقل العليا، ولهذا ينفى الغزالى اعتماده فى اكتشاف الأنا المتعالية على نقده للأنا المنطقية عند ابن سينا، بقوله: "فعندما خطرت لى هذه الخواطر، وانقدحت فى النفس، حاولت لذلك علاجاً، فلم يتيسر، إذ لم يكن دفعه إلا بالدليل ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية، فإذا لم تكن مسلمة لم يكن ترتيب بالدليل..." [138] فالأنا المنطقية عند ابن سينا، ليست هى الأساس الذى عليه يقوم بنيان العلوم، فى نظر الغزالى، ومن ثم تنهار النظرية السينوية فى العقل والمعرفة، بانهيار أساسها فى الأنا المنطقية، وعندئذ وقع الاضطراب فى العقل الغزالى وسقط نهباً للشكوك، وتجلت أزمته الروحية واضحة جلية، بحثاً عن بديل حقيقى لرؤية ابن سينا، وظل على حالته أسيراً لداء شكه ما يقرب من شهرين، حتى أنه أطلق على هذا الشك لوطأته على نفسه بالداء العضال فقال: "... فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين وأنا على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال حتى شفانى الله من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين. ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله الواسعة..." [139]، هنا يكتشف العقل النظرى قصوره، ويسلم قيادة لوحدة العقل الجديدة، التىاكتشفها الغزالى فى معاناته المعرفية، باعتبارها نوراً، سوف يعبر عنه فى كتاباته المختلفة بالغريزة والروح العقلى، الذى يختلف تماماً عن الأنا المنطقية السينوية، فهذا النور ليس هو الأنا أفكر السينوية أو الديكارتية،

بل هو الأنا المتعالى، الذى هو أصل وحدة العقل فى كل صوره المنطقية، والتجريبية والعملية الأخلاقية. وبهذا المعنى لا يعد الأنا المتعالى، بوصفه نوراً، نقيضاً للعقل النظرى، أو الأنا المنطقية، بل هو حده الأعلى، أعنى أن الأنا المنطقية لا تجد كمالها إلا فى الأنا المتعالية، فهناك نوع من التكاملية فيما بينهما، وهذه التكاملية، تتجلى فى أن معطيات الأنا المتعالية، هى التى تعطى للعقل النظرى ثقته فى ضرورورياته العقلية فى دائرة يقينه المحصورة فى عالم الظواهر الزمكانية، لأن هذه الضروريات التى تنشأ عنها العلوم الضرورية لا فاعلية لها بالنسبة لعالم الحقائق، لأن العقل النظرى أو الأنا المنطقية، إذا ما تخطت حدود عالم الظواهر الزمكانية أو عالم الفينومينا، وقعت فى التناقض بالضرورة، ذلك الذى عبرت عنه نقائض العقل النظرى، وتكافؤ الأدلة فى إثبات القضايا وعكسها بنفس درجة اليقين، مما يؤدى إلى اضطراب الأحكام العقلية لاقتحام العقل مجالاً لا علاقة له به، وهو مجال عالم الأمر أو الحقائق.

وما يقوله الغزالى هنا أشرت إليه آنفاً، وعدت إليه ليس تكراراً لما سبق، ولكن تأكيداً على أن رؤية الغزالى التى انبثقت من أزمته الروحية فىكتاب المنقذ تتسق اتساقاً ضرورياً مع رؤيته فى كتاباته الأخرى السابقة واللاحقة عليه خاصة رؤيته النقدية فى كتابه تهافت الفلاسفة. والغزالى يعبر عن هذه الأنا العليا المتعالية فى كتابه "إحياء علوم الدين" فيقول: "اعلم أن الناس اختلفوا فى حد العقل وحقيقته... والحق الكاشف للغطاء فيه أن العقل اسم يطلق بالاشتراك على أربعة معان: ... فالأول الوصف الذى به يفارق الإنسان سائر البهائم وهوالذى استعد به لقبول العلوم النظرية وهو الذى أراده الحارث بن أسد المحاسبى حيث قال فى حد العقل: أنه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف فى القلب به يستعد لإدراك الأشياء ولم ينصف من أنكر هذا، ورد العقل إلى مجرد العلوم الضرورية، فإن الغافل عن العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار

وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم، ... فالعقل غريزة بها تتهيأ بعض الحيوانات للعلوم النظرية... ونسبة هذه الغريزة إلى العلوم كنسبة العين إلى الرؤية، فهكذا ينبغى أن تفهم هذه الغريزة. الثانى: هى العلوم التى تخرج إلى الوجود فى ذات الطفل المميز بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات كالعلم بأن الأثنين أكثر من الواحد... والثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجارى الأحوال، فإن من حنكته التجارب وهذبته المذاهب يقال: إنه عاقل فى العادة... فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً (العقل العملى، الأنا العملية) والرابع: أن تنتهى قوة تلك الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلىاللذة العاجلةويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمى صاحبها عاقلاً... (الأنا العملية فى صورتها الأخلاقية)... والمقصود أن هذه الأقسام الأربعة موجودة والاسم يطلق عليها جميعاً... وهذه العلوم كأنها مضمنة فى تلك الغريزة بالفطرة، ولكن تظهر فى الوجود إذا جرى سبب يخرجها إلى الوجود حتى كأن هذه العلوم ليست بشئ وارد عليها من الخارج، وكأنها كانت مستكنة فيها فظهرت..." [140]، فالغزالى هنا يرد العلوم إلىالذاتية الداخلية، ولكنها الذاتية التى تشكلت بفعل النور الذى قذفه الله تعالى فى باطنه، لا الذاتية المنطقية التى عبرت عنها الأنا أفكر عند ابن سينا وديكارت من بعده، إنه الشعور المحض الذى يعانق الماهيات الخالصة، انبثاقاً من قصدية تتجه إلى حفر أعماق الشعور وتتطهيره حتى يصبح مرآة صافية عاكسة لما يفيض به الله تعالى. وهذه القصدية التى يقوم عليها الشعور الذاتى هى الأساس الذى سوف تنبنى عليه العلوم فى مذهب الظاهريات عند هوسرل، كما أن الأسماء التى أطلقها الغزالى على هذه الغريزة كأنا متعالية، والتى تكررت فى كتاباته، نجدها بحدها ورسمها فى الفلسفة الحديثة، فمصطلح الغريزة استعمله هيوم وليبنتز، ومصطلح الروح العقلى ليبنتز فى كتابه المونادلوجيا، وهذه الغريزة ذاتها استعملها كانط فى نقد العقل الخالص

بمعنى العقل المحض أو الأنا المتعالى، واعتبرها مثل الغزالى، النقطة الميتافيزيقة التى ترد إليها كل المعارف الأصلية، وهو الفهم الذى حدى بالغزالى إلى نقد نظرية ابن سينا فى الأنا المنطقية باعتبارها وحدة العقل العليا، وما فعله الغزالى مع فلسفة ابن سينا، كرره كانط مع ديكارت، الذى وافق الغزالى فى هدم الميتافيزيقا التقليدية القائمة على العقل النظرى، وذلك من خلال اكتشاف الأنا المتعالية كشئ فى ذاته، مما نجم عنه توجيه البحث لعالم الظواهر الزمكانية فى مقابل عالم الحقائق أو عالم الأمر الذى يرتبط فى حقيقته بالإيمان، فهو موضوع للإيمان وليس موضوعاً للمعرفة، إذ المعرفة بعالم الحقائق تتولد عن التجربة الإيمانية الخالصة التى تؤدى فى حدها الأعلى، إلى انكشاف المعلوم انكشافاً على صفحة النفس أو الأنا المتوكلة على الله تعالى، بما يعد تعبيراً عن الحقيقة؛ على خلاف المعرفة النظرية التى تعتمد على البرهان العقلى، وتتحدد بعالم الظواهر المحدد بامتثالى الزمان والمكان. ويضيف الغزالى دليلاً شرعياً قرآنياً[141] يؤكد به اكتشافه للأنا المتعالية فى قوله تعالى فى (سورة ق – آية 22) بسم الله الرحمن الرحيم: "لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد". صدق الله العظيم. فالكشف الذى يحدث للإنسان بعد موته هو أرقى واسمى من رؤيته العقلية التى ترتبط بحياته فى عالم الظواهر الحسية، إذ يؤكد القرآن الكريم هنا أن الرؤية العقلية المرتبطة بالزمكانية، إنما هى رؤية محدودة، ومن ثم فهى لا تستطيع النفاذ خلف تلك الحدود، لقلة نورانيتها، وقلة النورانية التى للعقل النظرى فى حياتنا مرتبطة بوجود حجاب المحدودية الذى يمنع كمال رؤيته، وبرفع الغطاء بالموت ينكشف مالم يكن مرئياً، فيصير مرئياً، وعندئذ تكتمل الرؤية. وهذا دليل على أن العقل النظرى يمثل فى ذاته حجاباً بالنسبة لرؤية الحقيقة. ويدعم الغزالى ذلك بالاستناد إلى الحديث المأثور القائل: الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا. فالدنيا نوم بالقياس إلى

الأخرة، والموت هو الذى يحقق البداهة الكبرى للإنسان، حيث تظهر له الأشياء فى بداهتها على خلاف ما كان يشاهده فى دنياه، وبمقارنة المشاهدتين تبدو الحياة الدنيا كأنها نوم بالنسبة للآخرة، المرتبطة بصحوة ما بعد الموت.

ومن هنا فقد أعاد الغزالى تأسيس العلوم الأولية على نحو جديد، من خلال نقده لوحدة العقل العليا عند ابن سينا، أو الأنا المنطقية، فوجدناه فى المنقذ يقول: "الأوليات ليست مطلوبة، فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب ما لا يطلب، فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب" (142)، وبنقده للأنا المنطقية، يبين الغزالى عدم كفاية الأنا المنطقية لبناء العلوم الأولية، لأن أحكامها تتناقض عندما تتصور بناء العلوم انطلاقاً من مفهوم الضرورة والحتمية التى ترتد بدورها إلى تطبيق منطق الهوية وعدم التناقض ليس فقط على ظواهر الطبيعة فى العالم الأرضى، بل أيضاً على عالم الحقائق مما جعلها لا تفرق بين ما لعالم الحقائق و بين ما لعالم الظواهر، فتصورت كل شئ على أنه أبدى، بحيث أن ما يصدق على عالم الحقائق يصدق على عالم الظواهر، باعتبار العلوم كلها إلهية، وهنا نشأ التناقض الذى بينه الغزالى، من خلال اكتشافه للأنا المتعالية، مبيناً أن هذه العلوم الضرورية التى اعتبرها ابن سينا أبدية، إن هى إلا علوماً إنسانية فى جوهرها، لهذا السبب حصر الغزالى يقين الأنا المنطقية فى نطاق عالم الظواهر الزمكانية فى العالم المادى، ومن ثم وضعها فى إحياء علوم الدين، وفى النص الذى أوردناه آنفاً، فى مرتبة بعد الأنا المتعالية مباشرة، باعتبارها مجرد وظيفة لها، فهو لم يتخل مطلقاً عن الأنا المنطقية، بل هو يحقق التكاملية بينها وبين أطوار العقل الأخرى، الطور الأعلى ممثلاً فى الأنا المتعالية، والطور الأدنى، وهو الأنا التجريبية، والأنا العملية، فالعقل النظرى، بوصفه أنا منطقية، يقف موقفاً وسطاً بين أطوار العقل، ليحقق التكاملية بين النظر

إلى عالم الظواهر، والتحقق من أحكام عالم الحقائق. ولهذا يقول الغزالى فى المنقذ أن العلوم الضرورية لجواز الجائزات واستحالة المستحيلات موجودة وتسميتها عقلاً ظاهراً، وإنما الفاسد أن ينكر تلك الغريزة ويقال لا موجود إلا هذه العلوم، فلكل طور من أطوار العقل دائرة اختصاص لا يتعداها عند الغزالى، فالعوالم كثيرة لا يحصيها إلا الله تعالى، وإذا كان الإدراك هو وسيلتنا للاطلاع على هذه العوالم، فكل إدراك مخصص ليطلع به الإنسان على عالم من الموجودات، فعالم المحسوسات لا يدركه الإنسان إلا بالأنا الحسية التجريبية، وأدوات اللمس والذوق والبصر والسمع، أما الأمور الزائدة على مجرد الإحساس، وهو تكوين المعرفة القائمة على هذا الإحساس، فيما نسميه إدراكاً حسياً، فيقوم على الأنا المنطقية، أى العقل النظرى، الذى يحول المعطيات الحسية، إلى إدراك حسى، ثم إلى معرفة تفسر الظواهر الزمكانية فى العالم المادى، فهذه المعرفة أمور زائدة على مجرد الإحساس، فلا تختص بها ملكة الإحساس، أو الأنا التجريبية، فلابد لها من طور آخر يرقى إليه العقل، من أجل تركيب هذه الإحساسات وتحويلها إلى فهم، وهذا الطور هوالأنا المنطقية، التى تدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، كما أشرنا آنفاً، والاقتصار على هذا الطور من العقل يؤدى إلى التناقض لأن أحكامه تفشل فى التعرف على العالم الآخر أو عالم الحقائق أو ما يسميه الغزالى عالم الأمر، لهذا لابد أن يكون وراء العقل النظرى طورُ آخر تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب، وذلك أن العقل فى طوره النظرى، معزول عن أمور عالم الحقائق، بالضبط كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز[143]. وإذا كانت أطوار العقل الثلاثة الأنا المتعالية والأنا المنطقية والتجريبية تحقق التكاملية فيما بينها فى بناء العلوم الضرورية، وفيما يخص المعرفة، فإن الغزالى يضع الأنا العملية، فى إحياء علوم الدين، وفى النص المذكور أنفاً، لتكون الطور

الرابع من أطوار العقل، فهى الثمرة الأخيرة والغاية القصوى، كما ذكر الغزالى، وإذا كانت الأنا المتعالية هى أصل المعارف التى ترتد للعقل سواءً أكانت ضرورية أو تجريبية مكتسبة، فإن الأنا العملية ليست فطرية وإنما مكتسبة، لهذا كانت أحكامها تركيبية احتمالية، فى مقابل الأحكام الضرورية التركيبية التى للرياضة مثلاً، بوصفها قائمة على مبادئ فطرية ضرورية ترتد إلى الأنا المتعالية، وذلك أمام الأحكام الاحتمالية التى للأنا التجريبية، لأن كل ما هو فى الطبيعة عند الغزالى احتمالى وليس حتمياً على الإطلاق، كما سبق و أن وضحنا تفصيلاً. وإذا كانت الأنا العملية تقوم فى الإحياء على قواعد: كرقة القلب والطبع اللتان تحددان الحسن والقبيح، وكذلك الحمية ومحبة السلام، فإن مراد الغزالى من ذلك، مع قوله بأن القضايا الأخلاقية مكتسبة، هو تحديد الأخلاق تحديداً علمياً، كما يبدو ذلك طوال كتابة ميزان العمل، وأضاف إلى هذا التحديد العلمى للأخلاق، ملكة الحدس أوالذوق، أو ما يمكن أن نسميه "الأنا الذوقية" أو الأنا الحدسية التى يعبر عنها الصوفية بالبصيرة، وذلك ليدخل الأخلاق تحديداً فى دائرة التصوف، ويقول الغزالى فى الإحياء، معبراً عن تكاملية أطوار العقل الأربعة بقوله: "فالأول (الأنا المتعالية) هو الأس والسنخ والمنبع، والثانى (الأنا المنطقية) هو الفرع الأقرب إليه، والثالث (الأنا التجريبية) فرع الأول والثانى؛ إذ بقوة الغريزة والعلوم الضرورية (الخاصة بالأنا المتعالية) تستفاد علوم التجارب (المتعلقة بالأنا المنطقية والتجريبية معاً) والرابع (الأنا العملية) هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى، فالأولان بالطبع، والأخيران بالاكتساب" (144)، ويستشهد فيلسوفنا بذكاء بقول الإمام على كرم الله وجهة "رأيت العقل عقلين: فمطبوع ومسموع، ولا ينفع مسموع، إذا لم يك مطبوعاً، كما لا تنفع الشمس وضوء العين ممنوع..." (145)، ثم يتحدث عن أن كمال المعرفة لا يتحقق إلا بكمال بصيرة الإنسان، التى بها تتحقق التجربة الدينية فى صورتها المثلى

بتحقق الرؤية لعالم الحقائق، لهذا قال الغزالى: "وبالجملة من لم تكن بصيرته الباطنة ثاقبة لم يعلق به من الدين إلا قشوره وأمثلته دون لبابه وحقائقه..."(146) وهكذا يتحدث الغزالى عن العقل بصورة تعبر بجلاء عن تكاملية أطواره، حتى أن الذوق الصوفى ذاته لا يعبر عن إلغاء العقل بل يعبر عن أن الذوق الصوفى هو نوع من الوعى الكونى الأعلى، الذى يحقق فيه العقل كماله الحقيقى. ولو لم تكن رؤية الغزالى فى المنقذ تعبيراً حياً عن رؤيته فى كتاباته الأخرى قبل الأزمة وبعدها وبخاصة كتاب التهافت، لما استطاع أن يتخلص من ربقة تقليده وتبعيته للمذهب السينوى، وما استطاع أن ينقد هذا المذهب، قافزاً فوق التراث الميتافيزيقى التقليدى برمته، ذلك الذى انبثق من الأنا المنطقية كوحدة عليا للعقل، وكأصل عنه تنشأ العلوم الأولية، انطلاقاً من مبدأ الهوية وعدم التناقض كما رأينا آنفاً، ذلك أن الرؤية الغزالية ترتبط باكتشافه الأنا المتعالية كشرط للأنا المنطقية، وكنقطة نور ميتافيزيقة تنبثق عنها العلوم الأولية، درءً لتناقض العقل النظرى أو الأنا المنطقية التى خلطت بين أحكام عالمى الظواهر والحقائق، وإذا كان الغزالى قد اكتشف الأنا المتعالية كشئ فى ذاته فى المضنون الصغير عندما قال: "... إن التمييز لا يحصل بالمكان بل يحصل التميز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين فى مكانين، الثانى بالزمان كسوادين فى جوهر واحد فى زمانين، والثالث بالحد والحقيقة كالأعراض المختلفة فى محل واحد مثل اللون والطعم والبرودة والرطوبة فى جسم واحد، فإن المحل واحد والجسم واحد، ولكن هذه معان مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان ولا بزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع واحداً، فإذا تصور أعراض مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها فى غير مكان أولى ..."(147) فإنها كانت مطيته لنقد ميتافيزيقا الذاتية النظرية عند ابن سينا فى التهافت وغيره.

فها هو الغزالى ينتقد الدليل الأنطولوجي أو الوجودى عند الفارابى وابن سينا، كما انتقد آنفاً قوليهما بحتمية قوانين الطبيعة وحتمية العلوم الأولية، اعتماداً على الأنا المتعالية. وإذا كان الفارابى ومن بعده ابن سينا قد وضعا الدليل الوجودى فى صوره الثلاثة التى رأيناها آنفاً، التحليلية والرياضية والكمالية (صورة الكمال المطلق) التى ترتد جميعها إلى مبدأى الهوية وعدم التناقض، كما فى اشتقاق الوجود من مفهوم الوجود الضرورى، فإن الغزالى ناقش هذا الدليل، باعتباره محوراً أساسياً فى بناء المذهب السينوى، فى كثير من مسائل التهافت، ففى المسألة الثالثة منه يعارض الغزالى اشتقاق الوجود من مفهوم الوجود، أو الانتقال من المفهوم أو الفكرة إلى الوجود ذاته، وبناء الثانى على الأول، فيقارن علاقتى مفهوم الواجب والممكن بالوجود، ويصل إلى أن مفهوم ممكن الوجود غير الوجود، وبالتالى فإن مفهوم الواجب الوجود غير الوجود، ويستخلص نتيجة منطقية ضرورية تترتب على هذا القياس السابق، وهى أن مفهوم واجب الوجود ليس هو عين الوجود، يقول الغزالى فى التهافت: "فوجوب الوجود غير نفس الوجود...، فإن قيل لا معنى لوجوب الوجود إلا الوجود، قلنا: فلا معنى لإمكان الوجود إلا الوجود، فإن قلتم: يمكن أن يعرف كونه موجوداً، ولا يعرف كونه ممكناً فهو غيره، قلنا: فكذا واجب الوجود، يمكن أن يعرف وجوده ولا يعرف وجوبه... فإن قيل: إمكان الوجود له من ذاته، ووجوده من غيره، فكيف يكون ماله من ذاته، وماله من غيره واحداً؟! قلنا: وكيف يكون وجوب الوجود هو عين الوجود، ويمكن أن ينفى وجوب الوجود ويثبت الوجود؟ والواحد الحق من كل وجه هو الذى لا يتسع للنفى والإثبات أصلاً، إذ لا يمكن أن يقال: أنه موجود وليس بموجود! أو واجب الوجود وليس بواجب الوجود..."(148) فالغزالى يسقط فاعلية الأنا المنطقية التى تعتمد فى إثبات الوجود العينى الخارجى على مبدأى الهوية وعدم التناقض، لأنه

يمكن تصور الوجود عارياً عن كونه ممكناً وواجباً، فليس الإمكان والوجوب بملازمين لمعنى الوجود، كما أنهما غير متضمنين فى مفهومه، فالوجود معنى مفرد ومجرد فى ذاته، تماماً كما نتصور العدد عشرة دون أن نتصور أنه أكبر من الأربعة وأقل من العشرين مثلاً، وعندئذ فإن العلم الضرورى لا يؤدى إلى اشتقاق الوجود من مفهومه الذهنى، وبالمثل قولنا بأن الكامل غير قادر قول غير صحيح، فقولنا أن واجب الوجود غير موجود قول غير صحيح، لأن المثل الأول يؤدى إلى الوقوع فى التناقض عند اشتراط وجود الكامل، فكيف يكون كاملاً وغير قادر؟! وهذا هو ما ينطبق على البرهان الرياضى عند ابن سينا على وجود الله تعالى، فوجود المثلث يعنى أن مجموع زواياه مساوية لقائمتين، ولكننا لا يمكننا اشتقاق وجود المثلث من مفهوم المثلث نفسه، لأن الوجود أولاً سابق على مفهومه، وثانياً: فإن مفهوم الوجود متضمن فى معنى الوجود، وليس العكس، بمعنى أن الوجود ليس صفة، أى أن الوجود غير الماهية، فالوجود ليس فى هوية مع ماهيته. وهذا هو المنطلق الجوهرى الذى عليه بنى الغزالى جدلية هذا الدليل إلى جانب أن الوجود لا يزيد عن الموجود. وهنا يجب الإشارة إلى أن فيلسوفنا يقصر نقده على البراهين بوصفها معرفة تحدد الوجود الإلهى، كما فعل كانط بالضبط من بعده، وذلك للافتقار لشرطى الزمان والمكان، لأن معرفة الله تعالى غير خاضعة للزمان والمكان، لأنه شئ فى ذاته، يعرف بصفاته ولا يعرف بذاته، وذلك هو ما جعل الغزالى يفصل فصلاً تاماً بين عالم الحقائق الغائب عن حدود الخيال ليكون موضوعاً للإيمان، وعالم الظواهر المقيد بامتثالى الزمان والمكان كموضوع معرفة محددة، مستنداً فى تعزيز نظريته إلى النهى المأثور "تفكروا فى خلق الله ولا تتفكروا فى ذاته" حيث تعنى كلمة الخلق عند الغزالى، كما أشرنا آنفاً، المعنى الأساسى فى اللغة الذى يدل على التقدير والامتداد الزمكانى. ولأن ذلك كذلك فالغزالى، وكذلك كانط، يبرهن على

وجود الله من خلال قياس التمثيل والفعل الإلهى، معتبراً أنها أدلة لا توصل إلى معرفة حقيقية بالله تعالى كشئ عينى محدد، لاختلاف الفعل عن الفاعل، ولأنه لا يعرف حقيقة الله تعالى عند الغزالى إلا الله ذاته، وكل ما نعرفه من هذه الحقيقة هو أن الله تعالى شرط لتحقق الوجود، بالضبط كما نعرف أن الأنا المتعالية أو العقل الخالص هو شرط لمعرفتنا، دون أن نستطيع تحديده بحدى الزمان والمكان، وهنا تسقط الميتافيزيقا السينوية بوصفها علماً يقوم على الذاتية النظرية التى تنطلق من مبدأى الهوية وعدم التناقض، وإذا كانت الحتمية الضرورية عند ابن سينا ناشئة عن الدليل الوجودى، فإن نقد الغزالى لهذا الدليل، هو الذى أسس نظريته عن الاحتمال، وكما يرتد نقد الغزالى للدليل الوجودى إلى أن الله كشئ فى ذاته لا يمكن تحديده، فإن نقده للدليلين الكونى والغائى على وجود الله تعالى يرتد إلى نفس المفهوم، وليس هذا فقط، فإن رؤية الرجل لمعرفة الصفات الإلهية تنطلق من نفس المفهوم، فقد رأينا ابن سينا وهو يدافع عن نظرية المعتزلة، بأن الصفات هى عين الذات، التى اعتبرها الأصل الذى يعبر عن مبدأ الهوية، والذى منه اشتق الدليل الوجودى المرتبط جوهرياً بنظريته عن الحتمية الضرورية لقوانين الطبيعة، التى ترتد أصلاً إلى الأنا المنطقية، فالتوحيد المطلق عند ابن سينا لا يتم إلا من خلال الأنا المنطقيةالتى ترتبط، حتمياً بمبدأ الهوية، أى بضرورة كون الصفات عين الذات، لأن القول بتعدد الصفات يؤدى للكثرة فى الذات الإلهية الأحدية والنفى والإثبات لا يجتمعان فى الشئ الواحد(149). وتنبثق نظرية ابن سينا هنا من رد صفات واجب الوجود للعلم، ثم رد صفه العلم إلى الذات والوجود، وفقاً لمبدأ الهوية، ويكون واجب الوجود بماله من صفات ذاتاً واحدة غير متعددة، إذ أن صفاته هى عين ذاته، بمعنى أن قولنا "ذات واحدة" لا يعنى أن الوحدة صفة زائدة عن ذات واجب الوجود، بل يؤكد الفارابى قبل ابن سينا، فى كتابه المدينة الفاضلة "أن وحدة واجب

الوجود ليست شيئاً إلا وجوده الخاص الذى يتميز به عن غيره"[150].
وهي النظرية التى تبناها ليبنتز فى الفكر الغربى الحديث، حيث رأى كابن سينا والفارابى أن الكمال الإلهى يؤدى للقول بأزلية العالم أو قدمه حيث أن الأوقات متساوية أمام الكامل، فلا يوجد وقت أولى من وقت آخر ليخلق الله العالم فيه، وهو الذى عبر عنه ليبنتز كما أشرنا آنفاً، بنظريته عن الانسجام الأزلى Pre – estsblished Harmony. أما الغزالى فرفض هذا التوحيد الاعتزالىالفارابى السينوى وتبنى نظرية الأشاعرة مطوراً إياها، وهى النظرية القائلة بأن الصفات زائدة على الذات، لأن هذه الصفات لا يمكن تحديدها، لكونها صفات سامية، وعندئذ لا تفهم من حيث كونها مجرد كثرة مركبة تتعارض مع التوحيد بمعناه السامى كما رأى ابن سينا، ويدلل الغزالى على رؤيته بأنه إذا كانت الكثرة فى عالم الظواهر تحدث بفعل التمايز بالزمان والمكان، كما رأينا آنفاً فى إثباته "للشئ فى ذاته" فى كتابه المضنون الصغير، فلأن الله تعالى هو شرط لعالم الظواهر الزمكانية، فإن صفاته تتميز بالذات، وإذا كانت الصفات الإنسانية تتميز فى النفس الإنسانية حيث تتميز صفة العلم عن القدرة وعن الإرادة وعن الحياة بذاتها وحقيقتها، ولا حاجة لها عندئذ لحدود زمكانية، بحيث أن مبدأ عدم التناقض المقيد فى معرفته بالحدود الزمكانية، لا يمكنه نقض وحدة النفس والشعور رغم كثرة الصفات وتعددها، لأن شروط التحديد لديه غير موجودة، زيادة إلى عدم قدرته على التحديد لبعض الظواهر الزمكانية الموجودة فى زمان ومكان واحد كوجود الحركة والطعم والرائحة والرطوبة مجتمعة فى جسم واحد ومكان وزمان واحد، ولا يمكن فصلها جميعاً عن بعضها البعض. وعلى ذلك فإن صفات الواحد الأحد تتميز بالذات، دون أن تؤدى إلى نوع من التعدد أو الكثرة فى الذات الأحدية[151].

وهكذا يعصف اكتشاف الغزالى لمفهوم الشئ فى ذاته، والأنا المتعالية، كشئ فى ذاته، برؤية ابن سينا للصفات التى تقوم عليها رؤيته لعلم الربوبية، ففى كتابه التهافت وفى مسألته الأولى يحدد الغزالى علاقة منهجه الجدلى بالبحث فى الله تعالى والعالم والنفس كعالم صغير كأشياء فى ذاتها، وهى التى بنى عليها بعد ذلك تكافؤ الأدلة فى صورها الأربعة، بالضبط كما سيفعل كانط، وكما بنى الغزالى نظرياته فى التهافت على مفهوم الشئ فى ذاته، فإنه برهن على أساسه فى مشكاة الأنوار على أن العالم العلوى والسفلى مشحونان بالأنوار، بوصفها أشياء فى ذاتها، وهو فى كتابه المنقذ، يكتشف بالتجربة الروحية، وجود الأنا المتعالية، كشئ يضئ ولا يضاء، أى كنور يقذفه الله تعالى فى الصدر، ولا يعرف إلا خلال ظواهره، وهى المسلمات العقلية الأولية اللامبرهنة، أى كشئ فى ذاته، فما أدركه الغزالى برهاناً فى التهافت والمضنون الصغير وغيرهما، أدركه شعوراً ووعياً داخلياً فى المنقذ، فيتسق الثانى مع الأول باختلاف صور التعبير هنا وهناك، فهل من الممكن أن نقول عن الغزالى أنه كان عدواً للفلسفة!! أم أن هذا القول لا يفتقر فقط إلى الدقة والوعى، بل ويرتبط باللاوعى التاريخى بماهية الفلسفة أولاً، واللاوعى بكتابات الغزالى فى عمقها وجوهرها الحقيقيين ثانياً؟!!. وهكذا فإن اكتشاف الغزالى للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، يمثل وحدة البناء الميتافيزيقى الجديد، باعتباره بناء يقوم على النورانية، أى النور الذى يضئ ولا يضاء، أى الذى يضئ صفحة النفس فتشرق بانكشاف الحقيقة فى أعماقها، وعندئذ يعود للعقل يقينه الحقيقى فى ادراكاته وحقائقه.

3- نورانية الأنا المتعالية فى المنقذ بوصفها كمالاً لوحدة العقل:

والواقع أنه برغم رحلتنا الفكرية التى قضيناها، فى الصفحات السابقة، مع الغزالى فى حواره الفلسفى مع الميتافيزيقا التقليدية، ممثلة

في ذروتها ـ في العالم مالإسلامي ـ مع ابن سينا، وهو ما تمخض عنه اكتشافه للأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وبرغم بيان تكاملية الرؤية الغزالية في إعادة بناء الميتافيزيقا على نحو ينبثق من هذا الاكتشاف، وأنه عبرعن هذه الرؤية بأساليب مختلفة في كتاباته المتعددة، بصورة تثبت أن الرجل ظل أميناً للعقل، ولم يكن عدواً للرؤية الفلسفية، ولم يعصف بها انتصاراً للتجربة الصوفية الذوقية الخالصة، وبرغم أن رؤية الغزالي وضعت العقل في دائرته الخاصة التي يظهر فيها يقينه الحقيقي، حتى لا يصبح أداة للخلط والغموض والضبابية واللايقين، وبرغم أني لا أملُّ من السؤال عن مدى إمكانية الثقة بكل رؤى العقل النظرى!!، وأن الغزالي حاول أن يجد حلاً لمعضلة العقل النظرى ونقائضه، فأكد أن العقل يصل إلى نتائج يقينية ملحوظة إذا ما عمل على المعطيات الحسية في عالم الظواهر، لكنه يناقض نفسه عندما يتأمل في أشياء تقع فيما وراء التجربة المتعلقة بالظواهر، أي الماورائيات الميتافيزيقية، وأن الرجل وضع تحقيقاً جديداً يرتبط بعلم الكون النظرى وما يتعلق بالذات والصفات الإلهية، يسمى التحقيق الكلي أو جدل الكل أو ما عرف عنده بالكليات، الذى أسماه كانط فيما بعد بالتحقيق أو الجدل المتعالي، بحيث يحدد هذا التحقيق شروط المعرفة لا مضمونها، وهي التي سماها الغزالي الكليات، وسماها كانط بالمقولات، بحيث يبين هذا التحقيق لماذا يعمل العقل بصورة صحيحة في المجال العلمي المرتبط بظواهر الطبيعة الزمكانية، ويضعف في المجال الميتافيزيقي الماورائي، فكان لابد من إلجام العقل النظرى كأنا منطقية حتى يتسق مع دوره المنوط به في الحياة. برغم ذلك كله، وبغض النظر عن اتساق الرؤى الغزالية، كما رأينا، وبعيداً عن كل مؤلفات الغزالي قبل أزمته العقلية الروحية، فإن الناظر المتأمل في كتابه "المنقذ من الضلال" لا يعدم مطلقاً الإثبات بأن مضمونه وفحواه عقلاني بالدرجة الأولى، ولكنه ليس عقلانياً بالمعنى السينوى النظرى الخالص أو المجرد،

ولكنه عقلانى بالمعنى المتعالى الذى هو شرط لتحقق العقل بمعناه النظرى كأنا منطقية، إنه عقلانى بالمعنى الكونى، الذى هو صورة حية من صور الروح التى تنصت إلى نداء الوجود، بعبارة أخرى هو عقل فى ذاته يمثل نقطة نورانية ميتافيزيقية تضئ ولا تضاء، تومئ بدلالاتها، وتشرق بأنوارها، وتتجلى بظواهرها، دون أن تظهر بذاتها، وتعبر عن الوجود الحقيقى على نحو داخلى، ينكشف فيه الوجود انكشافاً، أو قل إنه العقل الذى يتمرأى الوجود على مرآته، هو الغريزة أو النور الذى يشرق على النفس فيطلع صباحه ومبادئ إشراقه، كما قال الغزالى نفسه فى كتاب "الإحياء"[152]، أو هو العقل كشئ فى ذاته كما عبر عنه ا لغزالى بقوله، كما رأينا آنفاً: "فلعل وراء إدراك العقل (العقل النظرى) حاكماً آخر... وعدم تجلى الإدراك (أى إدراك هذا الحاكم الآخر الميتافيزيقى) لا يدل على استحالته..."[153]، فتجربة الغزالى فى المنقذ تعبر عن وصوله إلى وجود عقلانية وراء عقلانية العقل الإنسانى بمعناه النظرى المنطقى، أو كأنا منطقية، وأن وصوله لهذه العقلانية المتعالية إنما هو ثمرة التأمل والتفكير الذى خاض الرجل غماره الفلسفية أثناء أزمته وعلته التى دامت قرابة شهرين عانى فيها، كما ذكرنا من قبل، من داء فكرى عضال هو داء السفسطة الشاملة التى ألزمته العزلة والصمت،حتى خرج منها ببرد اليقين، الذى لولاه ما باح الرجل بهذا العرض المأسوى الذى يحتويه المنقذ"[154].

إن اعتراف الغزالى بوقوعه فى حبائل مذهب السفسطة الشاملة أو المطلقة ليحمل فى طياته ثورة منهجية حتى مع صرامة المناهج العلمية التى لا ترى إلا حاكمية العقل التقنى، ولا تعترف بعجز العقل على الإطلاق، مع رفضها المطلق لأية صورة من صور الرؤى الماورائية، حيث تنعتها لا بالقصور فقط، بل بالوهم والضبابية واللايقين، فالرجل لم يجد حرجاً فى الاعتراف بأنه وقع أسيراً لمذهب الشك المطلق الذى وصفه بأنه

شك السوفسطائية، وهو شك يعبر عن العدمية، مع ما نعرفه مثلاً عن جورجياس وعدميته فى قوله إنه لا يوجد شئ مطلقاً، وإذا وجد شئ فلا يمكننا معرفته، وإذا عرف فلا يمكننا أن نعبر عنه أو نوصله للغير، وكذلك بورتاجوراس الذى رأى أن الإنسان مقياس كل شئ، ما يوجد وما لا يوجد، وأن القيم الأخلاقية لا وجود لها من حيث كونها مطلقة[155].

والغزالى فى هذا واعٍ تماماً للبواعث التى أدت إلى الشك المطلق عند السوفسطائية، كما هو واع كذلك بأن الذى دفعه دفعاً نحو السقوط فى ربقة الشك العاصف، هو تقليديته التى انبثقت من اعتماده الكامل على العقل النظرى وحده، لأن العقل إذا فك من عقاله جمح عن جادة الصواب، لأنه سوف يقتحم سبلاً لا دراية له بأصولها ودلالاتها، ومن ثم لن يكون أداة كافية لتحقيق اليقين والمعرفة التى تؤدى إلى تحصيله. لقد وصل الغزالى إلى أن الاعتماد المطلق على العقل النظرى لا يؤدى فقط إلى الشك بل يؤدى إلى الانتقال بالإنسان لدائرة تتناقض مع العقل نفسه، وهى دائرة لا معقولة يمثلها الشك المطلق، ذلك الذى لا يقف عند حد فيتصور السلسلة البرهانية لا نهاية لها، أو ينتهى إلى دائرة مغلقة لا فكاك منها، أو إلى فساد العقل وعطبه وتشوشه بالخداع والأوهام الكاذبة، التى تدفعنا دفعاً إلى إنكاره كآداة لليقين، وعندئذ يفقد الإنسان الثقة فى حكم العقل، فإذا حاولنا عقلاً البرهنة على البديهيات أوالمسلمات، فإننا لا يمكننا بناء أى نوع من البراهين منطقية كانت أو رياضية، لأن عملية البرهنة لن تتوقف عند حد، بل سوف تتسلسل إلى ما لا نهاية، ذلك أن البرهان يجب أن يصدر بداية وبصورة جوهرية على فروض مسلم بها، أى واضحة بذاتها، أى غير مبرهنة، لأننا لو فرضنا جدلاً أن هذه البرهنة ممكنة، فلا محالة من التسلسل لأن كل درجة من البرهان سوف تحتاج إلى برهان جديد وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا نتيجة الشك الذى أوقعه فيه غياب الثقة فى عقله.

والأمر هنا يكشف لنا عن دراية الغزالى وعلمه بأصول البراهين، مما يكشف عن علمه الواسع، كما يكشف عن أنه كان يشك إنطلاقاً من القواعد والأسس التى يقوم عليها علم البرهان، وهذه القواعد هى فى الأصل مبادئ عقلية لا يتم بدونها البرهان، والبرهان ذاته هو أقوى دعامات العقل للوصول إلى الحقيقة. ولهذا فعندما نظر الغزالى إلى العلاقة القائمة بين ملكاته الحسية والعقلية، أو بين الأنا الحسية والأنا المنطقية، اكتشف أنه لا يمكن أن توجد معرفة حسية أو عقلية إلا بالاستناد إلى قاعدة، وبمحاولته الكشف عن هذه القاعدة، رأى أن كل مقياس مضاف إلى ما نألفه إنما يعبر عن قضية أولية عقلية، ولكنه ليس كذلك، فما نجعله بديهياً من أنفسنا، ليس بديهياً لأنه يقوم على مقياس آخر سابق عليه، وهذا المقياس الجديد (السابق) لابد أن يكون فى حقيقته قضية أكثر وضوحاً فى الذهن، ولكنه أيضاً لايقوم بذاته، بل يحتاج أيضاً إلى مقياس جديد سابق عليه، يكون أكثر وضوحاً فى الذهن منه، وبالارتداد داخل سلسلة المقاييس نجد أن كل مقياس هو فى حقيقته، مقياساً للقضية التى بعده، وأن قضيته صحيحة استناداً إلى القياس الذى قبله، ومادام الإنسان دائماً يرتد إلى الوراء فى سلسلة المقاييس هذه، فإن هذه القضايا ومقاييسها تتعاقب فيما بينها عكسياً وإلى مالا نهاية. وعندئذ لابد من الوقوف الضرورى فى سلسلة الأسباب عند نقطة معينة تكون هى نهاية البرهان أو الاستدلال، لأن التسلسل اللانهائى أمر ينقضه العقل، ورؤية الغزالى تبلغ أصالتها: عند قوله: أنه مادام الإنسان يقف فى جدله المنطقى عند نقطة هو يعلم يقيناً أن وراءها متسعاً آخر لتقدير أسباب أقدم وأعلى فى العلة، وأبسط فى البرهان وأوضح فى الذهن، فإن جدله فاسد، فكيف الوقوف عند نقطة ما، مع علمنا أن وراءها أخرى؟ ومن هنا أدرك الغزالى أن المنطق الصحيح فى ذاته لا فى شكله فقط، يتطلب كون المقياس الأعلى أو الأول من نقطة لا يعرفها هو، كما لا يعرف ما قبلها، بل لا يعرف ما بعدها

مباشرة، ولا ما يحيط بها، حينئذ يكون مقياس هذا صحيحاً في نفسه، أو صالحاً لقياس جميع القضايا، بل أنه يصح أيضاً أن يصير مقياساً مطلقاً نختبر به جميع المقاييس في عالمي التجربة والفكر معاً. وهنا في أفق التحرر من أغاليط المنطق ومؤثرات الحس ترك الرجل نفسه، تتعرض بذاتها وجدانياً وعقلياً لتقبل الأسس الضرورية والممكنة للمعرفة اليقينية، فإذا استقامت لها النفس، أصبحت أساساً لجميع المعارف الجزئية التي تندرج تحتها، وهكذا فقد استقام للغزالي منطقه السليم منذ البداية وبعيداً عن الاحتماء بالشريعة خاصة في مرحلة شكه قبل أن يعبر إلى يقينه الكامل [156]. فالرجل باختباره مبادئ البرهان الأولية وجد عدم كفايتها للوصول إلى العلم اليقيني البرهاني الشامل الذي لا يستند إلى أي نوع من الفروض غير المبرهنة، ولما اكتشف استحالته بفحصه لمفهوم البرهنة العقلية ذاته، من خلال البرهانين الرياضي والمنطقي، ومن هنا أكد أن مفهومي البرهان المنطقي والرياضي غير كافيين للوصول إلى اليقين الشامل، لكونهما محدودين وقاصرين، ومن ثم فلا يصلحان أن يشكلا معاً القاعدة الأساسية التي ينبثق منها العلم اليقيني المطلق، ذلك الذي لا يقبل أية قضية، باعتبار التسليم بها. ومن ثم فلا يجدر بنا قبول القضايا العقلية الضرورية، ولا حتى قبول البديهيات أو اللامبرهنات التي نسلم بها، على اعتبار أنها واضحة بذاتها، لأن هذا العلم اليقيني المطلق لابد وأن يتميز بإقامة البرهنة الضرورية لكل القضايا دون استثناء، لأنه العلم الذي به لا يمكن تصور قضايا غيرها، إذ لا يجوز معه إمكانية وجود الخطأ، لأن ما هو يقيني لابد وأن يكون خالياً من الوهم والخطأ والريب على الجملة [157]، وهذا المعنى يشير إلى قول الغزالي في المنقذ، والذي أشرنا إليه مراراً، وهو: "قلت في نفسي إنما مطلوبي العلم بحقائق الأمور فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي؟ فظهر لي أن العلم اليقيني هو الذي تنكشف فيه العلوم إنكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ..."،

إن الغزالى هنا يؤسس مبادئ العلم اليقينى، وقد أشرت آنفاًعند الحديث عن العلاقة الجدلية بين أزمته والأنا المنطقية إلى معيار البداهة والوضوح، وهنا أعود لنفس المسألة لأجل تخريج أخر يتعلق بهذا النص الوارد آنفاً، فهو كما قلت: يضع شروطاً قبلية لتعريف العلم اليقينى، ويؤكد ارتباط اليقين بالعلم من خلال كلمات تمثل مفاتيح هذا النص، كحقائق الأمور، تنكشف، لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، وهذه المفاتيح تعبر عن أن العلم هو علم بالحقيقة، وأن هذه الحقيقة لا تكتسب اكتساباً، وإنما تنكشف بالضرورة، بحيث لا يبقى معه أى شك فى كونها حقيقة، وهنا أتساءل عن الخلفية التى تستند عليها تصورات الغزالى ليقين العلم، الذى يتعدى نطاق الاستدلال العقلى، إلى منطقة الانكشاف الحدسى التى تعبر عنها الأنا المتعالية؟.. إن الإجابة لا يمكن أن تتعدى القول بأن الغزالى يستند إلى الآيات القرآنية الكريمة فى حدها ورسمها، فالعلم فى القرآن الكريم مثلاً هو العلم الذى يتعلق بباطن الأمور وحقائقها لا برسومها وظواهرها، فالقرآن الكريم يحقر الكفار لأن علمهم لم يتعد نطاق الظاهر فى قوله تعالى (سورة الروم – آية 7) "يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون"، والعلم الحقيقى يعبر عن الكشف فى قوله تعالى (سورة ق – آية 22) "فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد"، والعلم الحقيقى علم لا يمكن الشك فيه، وفى أول آيات سورة البقرة يقول الله تعالى: "ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه" ولأن ذلك كذلك فالعلم فى القرآن الكريم لأنه مرتبط باليقين، فهو نقيض الوهم والظن، وفى قوله تعالى (من سورة الجاثية – آية 32) تأكيد لهذا المعنى "إن نظن إلا ظناً وما نحن بمستيقنين"، وهذا العلم الحقيقى اليقينى إنما يصدر عن الله سبحانه وتعالى، ففى قوله تعالى (من سورة البقرة – الآيتين 31 و 32) "وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئونى بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين" تأكيد لهذا المعنى، غير أن القرآن الكريم

يعلن دون مواربة فى قوله تعالى (من سورة البقرة — آية 282) "واتقوا الله ويعلمكم الله" فشرط العلم اليقينى الصادر عن الله تعالى هو التقوى، وهذا الشرط يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعلم الانكشافى الذى ينبثق من أعماق القلب، إذا ما اتجه الإنسان لخالقه وتحلى بالتقوى الكاملة بالتجافى عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود، أى عالم الملكوت، كما قال الغزالى فى المنقذ [158]، وهو الذى يعبر عن الوصول إلى صفاء القلب وتزكيته بالتأمل الروحى، حتى يصل الإنسان إلى درجة يقبل فيها بكنه الهمة على الله تعالى، وهو ما لا يتم إلا بالإعراض عن الجاه والسلطان والمال، والهرب من الشواغل والعلائق حتى تصير صفحة الوجدان مرآة صافية مجلوة تنعكس عليها الأنوار العلوية، وتشرق فيها أنوار الربوبية، وعندئذ ينكشف لمرآة النفس الصافية المعرفة اللدنية، فترى الأشياء والحقائق على طبيعتها، وفى حد ذاتها، بعيداً عن قوالب البراهين والأدلة المحررة، فهذا هو العلم الضرورى الذى يعبر عن بلوغ الطور وراء العقل، حيث تنفتح العين التى يتكشف منها الغيب، والغزالى يلح على أن هذا العلم الشامل يرتبط بمتابعة النبى ﷺ وتأمل القرآن الكريم[159]، وهذه إشارة غزالية واضحة على أن مكنون العلم يحمله عالم الغيب عند الله تعالى، وهنا تصير المعرفة ذات أصل روحى فى جوهرها، لكونها مخزونة فى اللوح المحفوظ فى عالم الملكوت الإلهى. والقرآن الكريم مفعم بالإشارة إلى الدلالة الروحية للعلم بنسبته لعالم الغيب، إذ يفصل بين نوعين من العلم، العلم بالظواهر فى قوله تعالى: "وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة..." (سورة السجدة — آية 9، سورة الملك — آية 23) وعلم الحقيقة والآخرة، وهو الذى سماه سبحانه بعلم الحكمة "ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً"(سورة البقرة — آية 269). ورغم حرص الغزالى على أن يوثق رؤاه الفكرية بوثاق متين من القرآن الكريم الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، فإن الرجل يحدد فى المنقذ أسباب

وطرائق المعرفة، بشكل يكشف عن التكاملية بين ملكات الإنسان المعرفية، كما كشفت آنفاً عن طرف منها، فهو يفرق تفريقاً واعياً بين مهام كل دائرة من دوائر المعرفة، فالحواس مصدر من مصادر المعرفة، ولكن فى موارد دون موارد، ولو اعتمدنا على الحواس وحدها فى جميع الموارد، لوجب رفض كل فكرة لا ندرك واقعها بأى من الحواس، والعقل أيضاً مصدر للمعرفة، ولكن فى موارد دون موارد، ولو اتخذنا منه مصدراً وحيداً فى كل مورد لأنكرنا كثيراً من الوحى والدين. فالإنسان لا يخبر عوالم الله تعالى إلا بالإدراك، وكل إدراك من الإدراكات خلق ليطلع الإنسان به على عالم من الموجودات، فهناك أجناس خاصة بالحس، وفى مجاوزة الدائرة المخصوصة بالإدراك الحسى، يدرك الإنسان أموراً زائدة على مجرد المحسوسات، وهذا يتطلب أن يرقى الإنسان إلى طور أعلى من الحس وهو طور العقل، حيث يدرك أموراً لا علاقة للحس بها مثل إدراك الواجبات والجائزات والمستحيلات، ولكن العقل قاصراً و محدوداً بدائرة يقينه، فالتعرف على عالم الحقائق والغيب أو العالم الماورائى وما سيكون فى المستقبل يتطلب عيناً أخرى تنفتح فى ذات الإنسان يدرك بها الغيب، وهذه العين هى الأنا المتعالية التى يعبر عنها بالنور الذى يقذفه الله تعالى فى أعماق النفس، فكما أن العقل طور من أطوار الآدمى يحصل فيه عين يبصر بها أنواعاً من المعقولات، والحواس معزولة عنها... فهناك طور يحصل فيه عين لها نور يظهر فى نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل(160). وهنا يظهر لنا بوضوح كيف عبر الغزالى عن تكاملية المعرفة عندما حدد مجال كل ملكة من ملكاتها، حتى لا تضطرب المعرفة مبتعدة عن اليقين، وهو ما يكشف عن أصالته فى رؤيته الشمولية التى تنطلق من شمولية روح الدين الإسلامى، ممثلة فى تعاليم القرآن الكريم، وهذه النظرة التى جعلته فى المنقذ يكشف عن خطأ كثير من المناهج الكلامية والفلسفية فى المعرفة لاعتمادهم فى كل شئ على العقل النظرى وحده، كما كشف

عن خطأ الصوفية في حديثهم عن غيابهم عن حواسهم وعقولهم في شطحاتهم، وإن التمس لهم العذر في كثير من المواضع، لأن ما قالوه، ربما كان في مجمله قد قيل في غياب وعيهم، وهو عكس موقفه من الفلاسفة القائلين بالعقل فيما يقولون، والذين يخرجون عن المنهج الذى حددوه، عندما يتفلسفون[161]. فالغزالى ظل وفياً للعقل، يعرف قيمته، على الرغم من نقده إياه في طوره كأنا منطقية، لأنه تعدى مجال سلطانه، لأن طبيعة العقل صادقة ما لم تحجبها الآراء الفاسدة والأوهام الموروثة والمكتسبة، وهو هنا يصدر عن روح الإسلام، فهو يأخذ بكل رأى معقول مهما كان مصدره، لأننا في رفضنا للحق لكونه جاء ممن لا نثق به، لكان معنى ذلك تركنا لكثير من الحق، وهو عين المنهج العلمى السليم الذى يبعد العلم عن الأهواء والنزعات الخاصة، لهذا يسخر الغزالى من الذين يرتضون الجمود والتقليد منهجاً، عندما يشمئزون من العثور على الحق عند غيرهم، فينكرون الحق نتيجة لذلك، فهم كالرجل العامى الذىَ لم يجرب الأمور ولم يخبرها، فينفر مثلاً من العسل، لأنه وجده في محجمة الحجام (لظنه أنها صنعت فقط للدم المستقذر)، مع علمه أن وجوده فيها لا يغير طبيعته[162].

والغزالى يربط بإحكام بين الشريعة والعقل ربطاً فلسفياً دقيقاً، لأنه يريد تربية العقل وتهذيبه بالشريعة، وهو الغزالى ذاته الذى ذهب في نصرته للعقل إلى أبعد مدى، حتى أنه نعى على الصوفية غضهم من شأن العقل، رغم أن العقل هو تلك البصيرة الباطنة التى يعرف بها المرء ربه تعالى، كما يعرف صدق رسالاته، وذم العقل لا يعنى إلا ذم كل ما سواه، والذى يذم العقل لا يستطيع معرفة الشرع لأن العقل هو مناط التكليف. ولهذا أكد الغزالى أن العقل المنزه عن الخبث الذى لا تشوبه عاطفة مريبة تدفعه إلى هدم العقيده، يشبه تماماً العين الخالية من الآفات، ويستخدم الغزالى قياس التمثيل، فيمثل الشرع بالشمس، والعقل بالعين، فالشرع

مثل الشمس التى يغمر نورها الأشياء فيكسبها ألوانها وتصبح رؤيتها ممكنة، والعقل بوصفه عيناً لا يرى الأشياء إلا فى ضوء الشرع بوصفه شمساً، بشعاع من الأشياء ذاتها، وهذا الشعاع على تفهمه الشئ ذاته بنور من الشرع والعقل معاً (الشمس والعين)(163). لقد رفع الغزالى من العقل فى معرفته الفائقة الباصرة، حتى أوصله فى حاسته الذوقية إلى التعرف على الأسرار الباطنة "التى تصبح عند العقل ظاهرة"، وهو العقل فى طوره النورانى، كأنا متعالية، فالعقل ليس نقيضاً للذوق، لأن الذوق هو الحد الأعلى للعقل. لهذا السبب فإن العقل فى صفائه لا ينكر أسرار الذوق الباطنة، بل ترجع الضروريات العقلية ذاتها مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، وليس بنظم دليل أو ترتيب كلام، وإنما بنور يقذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف.(164)

وإذا عدنا إلى منهجية الشك عند الغزالى وجدناها ترتكز على أساسين جوهريين، القرآن الكريم الذى باعد بين العلم والشك، فجعل الأخير نقيضاً لأى صورة من صور المعرفة الحقة، لأن العلم يرتبط باليقين الذى يعبر فى صورته المطلقة عن انتفاء الشك، ومن هنا كان الشك المنهجى عند الغزالى، من حيث ارتكازه على المحور القرآنى، يفرق بين المعرفة والظن، فما هو ظنى لا يرقى إلى المعرفة، وما هو معرفة لا يمكن أن يكون ظنياً، لأن الظن لا يغنى من الحق شيئاً، ولأن الحق هو اليقين. أما الأساس الثانى فهو الفلسفة التى صاغ من خلال تصوراتها العقلية المفهوم القرآنى للعلم والمعرفة باعتبارها أمراً يقينياً يتنافى مع الظن ويناقض الوهم. وهنا أعطى الغزالى لشكه مضموناً فلسفياً، بربطه بالبرهان الذى يعتمد فى انطلاقته على مقدمات أولية قبلية ضرورية مسلم بها، وهو ما حدى به إلى الوصول لمفهوم البرهنة بوصفه يرتبط بمعنى الحدية، أعنى أن البرهان ليس مطلقاً لا نهائياً، بل هو برهان نهائى يقف عند حدود معينة، لارتباطه بالعقل الذى لا يمكنه أن يؤسس يقينه إذا ما تعدى الحدود

النهائية إلى ما بعدها، فهو لا يمكنه البرهنة عل كل شئ، وهذا هو ما يدفع العقل نحو التصديق الضرورى بالقضايا البديهية باعتبارها أولانية قبلية أو لا مبرهنة، حتى لا يتسلسل الأمر إلى ما لانهاية، وهو مرفوض عقلاً. وهذا هو ما يجعل يقين العقل، "كأنا يقينية" مرتبطة بالحدود النهائية، منطقياً، كما أنها مرتبطة بالظواهر الزمكانية المحدودة بحدود الزمان والمكان فى العالم الطبيعى. وهذا المضمون العقلى الذى صبه الغزالى فى بوتقة شكه المنهجى إنما يجعله مقدمة ممتازة أصيلة للفلسفة الحديثة من ديكارت حتى رسل.

وإذا كان ذلك يعبر عن المضمون العقلى لشك الغزالى المنهجى، فى المنقذ، فإن الأمر ليس قاصراً على هذا، لأن الشك الغزالى كان شكاً حقيقياً كذلك، فى قدرة العقل على أن يكون مصدراً كافياً للمعرفة، بحيث يقوم بنفسه، ويصدر عن ذاته، كما كان الأمر عند ابن سينا، بعبارة أخرى كان شك الغزالى منصباً كذلك على الأنا المنطقية أو العقل النظرى، من حيث اعتباره الوحدة العليا للعقل التى تعد دعامة للعلوم الأولية الضرورية، ولم يكن الشك المنهجى عند الرجل مجرد موقف عقلى جاف، بل كان موقفاً ضرب بجذوره العميقة فى أحشائه الوجدانية، إذ عبرت عنه بجلاء معاناته النفسية المريرة التى أورثته كما قال الداء العضال، بل وألقى به أيضاً فى ظلمات السفسطة، فوجد نفسه كما قال: "على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال"(165). وإذا كانت تجربة الشك المنهجية ترتبط بالموقف الوجدانى إلى جانب كشفها الواضح عن المضمون العقلى الذى عليه يرتكز العلم اليقينى، فإن ذلك ارتبط كذلك، كما رأينا مراراً، بنفور الغزالى من التقليد بفطرته، ولهذا طرح كل ما فى ذهنه من الآراء السابقة، وعندما توصل إلى الاهتداء بمنهجه اليقينى، كان يربط عقله بالشرع، حتى يستنير العقل بالشرع، فيعصم من الضلال، وكان يقلد الشرع عندما يعجز العقل عن الفهم، باستدلالاته المضطربة، وتقليد الرجل

للشرع هنا ليس تقليداً أعمى، ولكنه نوع دقيق من التسليم العقلى. واعتماد الغزالى على هذا التسليم العقلى إنما يصدر عن موازين المعرفة اليقينية فى القرآن الكريم، كما عبر عن ذلك فى القسطاس المستقيم، فهذه الموازين القرآنية تحتشد بأشكال منطقية عديدة، مما جعله يزن بها جميع المعارف الإلهية، بل أحوال المعاد وغيرها، فوجد أنها موافقة لما فى الكتاب والسنة. ولم يقتصر الغزالى على استخدام هذه الموازين فى الأمور الدينية فقط لمعرفتها، بل أكد ضرورة استخدامها فى الأمور العلمية الدنيوية أيضاً كعلوم الرياضيات والطبيعة، لأن "كل علم حقيقى غير وضعى، فإنى أميز حقه من باطله بهذه الموازين. كيف لا! وهو القسطاس المستقيم والميزان الذى هو رفيق الكتاب والقرآن الكريم فى قوله تعالى لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط" (سورة الحديد – آية 25)[(166)].

فالغزالى يربط العقل بالشرع فيقول: "فالداعى إلى محض التقليد مع عزل العقل بالكلية جاهل، والمكتفى بمجرد العقل عن أنوار القرآن والسنة مغرور، ... والعقل كالأس والشرع كالبناء، ولن يغنى أس ما لم يكن بناء، ولن يثبت بناء ما لم يكن أس... والعقل يعلم كليات الأمور... (وهو) كالبصر والشرع كالشعاع، ولن يغنى البصر ما لم يكن شعاع من خارج، ولن يغنى الشعاع ما لم يكن البصر أيضاً، فالعقل كالسراج، والشرع كالزيت الذى يمده فإلم يكن زيت لم يحصل السراج، وإلم يكن سراج لم يضئ الزيت... فالشرع عقل من خارج، والعقل شرع من داخل. فالشرع عقل من خارج لأن الله سلب العقل عن الكافر فى قوله سبحانه "صم بكم عمى فهم لا يعقلون" (سورة البقرة – آية 171)، والعقل شرع من داخل لأن الله تعالى قال فى صفة العقل: "فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون" (سورة الروم – آية 30) فسمى العقل ديناً. ولما كان الشرع والعقل

متحدين، قال سبحانه فى توثيقهما والجمع بينهما "نور على نور" (سورة النور – آية 35)[167]، هكذا وثق الغزالى رؤيته الفلسفية العقلية بآيات القرآن الكريم، وهو ما يوضح إيمان الرجل الصحيح بالعقل، فحدد مكانته ودائرة سلطانه ويقينه، وما دام قد وجد فى العقل طريقاً نحو المعرفة التى لا يشك فيها، بعد أزمته العنيفة، حيث خرجت نفسه إلى الصحة والاعتدال والأمان، فقد استمسك به ميزاناً صحيحاً للمعرفة فى كل مجالاتها، ولم يكن العقل هنا هو العقل النظرى بل كان هو العقل المتعالى الذى يرتبط بنور الإيمان، أو هو العقل الذى يعبر عن الفهم الشامل، وهكذا فإن إدراكنا لفحوى المضمون العقلى لتجربة الغزالى النورانية، إنما هو المقدمة الضرورية، لفهم حقيقى لتلك التجربة فى جوهرها وعمقها، وهذا هو ما نريد الاستدلال عليه من تحليل دلالة الكشف النورانى الذى أخرج الغزالى من ظلمات المعاناة إلى برد اليقين.

فالغزالى قد عبر بداية عن هذا الكشف بأنه "نور قذفه الله تعالى فى الصدر" وهو يعبر عن حالة وجدانية داخلية، تمخض عنها انشراح صدره كتمهيد لعملية الفهم الشامل، فهو يقول: "ذلك النور هو مفتاح أكثر العلوم"، فكيف يكون النور فى ذاته مفتاحاً لأكثر العلوم إلم يكن يعبر فى معناه عن ملكة عليا للإدراك تفوق ما عرفه من قبل سواء أكان أنا حسية أم منطقية؟!، ولابد أن هذه الملكة التى تعبر عن نفاذ البصيرة، هى ملكة إدراكية بالدرجة الأولى، ولما كان ذلك كذلك، فهذه الملكة الجديدة تتقاطع مع العقل فى عملية الإدراك، فلابد أنه عقل، ولكنه ليس عقلاً نظرياً يعتمد على الأدلة المنطقية، ولكنه عقل متعالى، تنكشف فيه العلوم إنكشافاً ضرورياً من لدن الله تعالى. والغزالى ينص فى كتابه مشكاة الأنوار على أن العقل فى أطواره كأنا حسية (الإدراك الحسى)، وكأنا منطقية (العقل النظرى البرهانى) وكأنا متعالية (الإلهام الباطنى والروح القدسى النبوى) هى جميعاً أنوار على تفاوت درجاتها، حيث تستمد نورها

جميعاً من نور الأنوار[168]، أعنى الله سبحانه وتعالى، فالنور لا يجاوز كونه إسماً لجنس فيرمز إلى العقلانية فى معناها الكلى، ومن حيث أنه اسم لجنس عام، فإنه يطوى فى معناه الشامل كل صور العقلانية على اختلاف درجاتها، وهنا تصير النورانية تعبيراً عن العقلانية من أدنى صورها إلى أعلاها، من العقلانية البشرية العادية إلى العقلانية الكشفية الصوفية إلى العقلانية النبوية التى تؤسس على الوحى الإلهى، وكلها صور للعقلانية النورانية المستمدة من نور الله تعالى وعلمه المحيط بكل شئ، بوصفه مصدر الأنوار جميعاً، والذى يحقق الانسجام الأزلى بينها. وهكذا تصبح الإشارة إلى النور فى النص الغزالى لوناً من الإدراك والفهم المتعالى، ولا ترتبط بصورة مطلقة بالجذب الصوفى، لأن حالات هذا الجذب ترتبط فى كثير من أحوالها بلون من ألوان الغموض الذى يرتبط باللاوعى، وغياب الوعى لا يتم عنه أى نوع من أنواع الإدراك أو المعرفة أو الكشف، لأن حالة الجذب تعبر عن السلب المطلق.

وإذا كان الكشف النورانى عند الغزالى "لم يكن بنظم دليل وترتيب كلام" بمعنى أن الكشف بعيد عن مجال البرهنة، فإن ذلك لا يجعل هذا الكشف بعيداً عن الصفة المعرفية أو العرفانية، كما أنه لا يجعلها لا إدراكاً، ولكن كل ما فى الأمر كما أكدت مراراً طوال هذا البحث، أن هذا الكشف لون أعلى من ألوان الإدراك يتعدى الإدراكات البرهانية العقلية، إنه ليس معرفة تولدت عن يقين الأنا المنطقية فى هويتها مع ذاتها، بل هو معرفة متعالية كشرط قبلى لوجود الأنا المنطقية، ولوجود المعرفة الضرورية، أو إن شئت الدقة فقل إنها معرفة فى صورة حل لمعضلة أو إشكالية المعرفة اليقينية العقلية، ذلك أن الأنا المنطقية، من حيث كونها عقلاً نظرياً مجرداً، عاجزة عن إثبات إمكانية الوصول إلى يقين المعرفة بالاعتماد عليها وحدها، بما يجعلها لا تصلح لأن تكون ممثلة لوحدة العقل العليا، فهى كثيراً ما تقع فى التناقض عندما تتعدى أو تتجاوز

نطاق الدائرة الزمكانية فى العالم الحسي. ومن ثم فالعقل النظرى وحده ليس هو السبيل الحقيقى لليقين، ذلك أنه يعتمد على الدليل أوالبرهان المحرر المنطقى، ونظم الأدلة والبراهين لا يصلح فى عالم الحقائق، لأن هذا العالم لا تعتمد رؤية حقائقه على البرهان العقلى المنطقى. ومن ناحية أخرى إذا كان العقل النظرى أو الأنا المنطقية هى الدليل نحو اليقين، فإن الدليل لا يقوم دليلاً على ذاته إلا بتسلسل الأمر إلى مالا نهاية، وعندئذ وصل الغزالى فى تبعيته وتقليده لبراهين العقل النظرى كأنا منطقية فى صورته عند ابن سينا الحد الأعلى للميتافيزيقا التقليدية فى العالم الإسلامى، إلى حافة الهاوية والسفسطة التامة والشك المطلق والمرض العضال، حتى شفيت نفسه بالفعل الإلهى من المرض بفعل الكشف النورانى كإدراك متعال، أو إدراك متجاوز لكل ألوان الإدراك التى عرفها من قبل، فإدراكه المتعالى الجديد قد فك إشكالية ومعضلة اليقين عنده. ولهذا السبب يتشخص الوعى الكشفى عند الغزالى فى المنقذ، فيعطينا إشارات واضحة عن الفحوى العقلية المتعالية لهذا النور الذى قذف فى صدره، فحقق له أولاً الثقة فى الضروريات العقلية، كالجزء أقل من الكل (الثلاثة أقل من العشرة) ومبدأ عدم التناقض (الشئ ونقيضه لا يجتمعان) ومبدأ التكافؤ (المساوى لأحد المتساويين مساو للآخر)...، فلقد صدق بعد كشفه بالمبادئ الأولية للعقل وهى مبادئ أولانية ضرورية، لا يستطيع العقل النظرى وحده إثبات يقينها إلا بالإستناد إلى الأنا العليا كشرط لصحة هذه المبادئ الضرورية. وثقة الغزالى فى ضروريات العقل عادت، لأن عقله قد شفى من مرضه بفعل الله تعالى فيه، فلقد أدرك العقل أنه ليس وحده مطية المعرفة نحو اليقين، بل هو ليس ذاته على الدوام، وإنما هو غريزة تعرف بفعالها، ومن هنا استوجب أن يكون له حد أعلى هو بمثابة شرطه من حيث كونه موجوداً، وعندئذ يكون الله تعالى هو الضامن لصحة المعرفة، ولعودة العقل سليماً معافى دون عطب أو غرور أو وهم،

كما سوف يفترض ديكارت فيما بعد. وهذا الكشف هو الذى نقل العقل من درجته النظرية المحدودة إلى درجته العليا، فتحول إلى عقل كونى متعال يدرك الأشياء على حقيقتها، لأن هذه الدرجة العليا من العقلانية ترتبط بالإيمان. إن الثقة التى عادت، إنما هى ثقة فى وجود الله تعالى وكرمه، لهذا ارتبطت بانتقال العقل من طوره النظرى كأنا منطقية، إلى طوره المتعالى، كأنا إيمانية متعالية، ومن هنا ارتد للعقل بعض حاكميته، فعادت المعقولات سليمة موثوقاً بها، لأن العقل لم يعد هو الحاكم بذاته، وإنما صار مشروطاً بشروط العقل المتعالى الذى يرتبط جوهرياً بأواصر الإيمان "... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل، وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف..." (169)، فالبعد العقلى جلى وواضح فى تجربة الكشف الروحية عند الغزالى، ودليل ذلك ما يعبر عنه النص السابق مباشرة، وأعنى به البعد المتمثل فى عودة الثقة فى العقل وحاكميته ويقينه ضمن دائرة اختصاصة، والتأكيد أن هذه الثقة لا تتولد إلا من الإيمان بالله تعالى وبصفاته العليا، فهو تعالى وحده الذى يمد الإنسان بهذه الثقة، لأنه يفتح أمامه عين الحقيقة، التى تنبلج أنوارها من أعماق الإنسان، فى صورة الأنا المتعالية كوحدة عليا للعقل، وشرط ضرورى لوجوده، وهذه الأنا هى التى تحقق تكاملية المعرفة الإنسانية ابتداءً من الأنا الحسية، ومروراً بالأنا المنطقية، لأنها تحقق وفق شروطها القبلية يقين ودائرة عمل كل ملكة أو كل طور من أطوار العقل. وإذا كان الأيمان الذى رد الثقة فى العقليات ذا طبيعة نورانية، فإن العقل نور، وهذا الإيمان كذلك نور، وكلاهما ينبثق من الله تعالى نور الأنوار، وهذا التماسك القوى فى الرؤية الغزالية، هو الذى يفسر لنا كيف انحلت عقدة مرض الشك المطلق عند الغزالى. فخروج الغزالى من مرض الشك لم يكن إلا بارتداد ثقته بالعقل وما يتصل به من مدلولات ضرورية، وبرغم أنها لم

تكن بنظم دليل ولا ترتيب كلام إلا أنها كانت على صلة وثيقة بالبرهان وشروطه، لأنها تؤكد أن البرهان فى حقيقته لابد وأن يبدأ من علوم أولية "إذا لم يكن دفعه إلا بالدليل، ولم يكن نصب دليل إلا من تركيب العلوم الأولية..."[170]، أعنى أن البرهان يبدأ من مقدمات صحيحة ومسلم بها، على أن تكون ضرورية يقبلها العقل، ولكنه لا يبرهن على صحتها، وإلا حدث التسلسل اللانهائى، وهو أمر لا يطيقه العقل ولا يقبله، لأنه محدود بالحدود النهائية منطقياً ـ وطبيعياً، ومن هنا كان على العقل قبول العلوم الأولية على اعتبار أنها مبادئ مسلم بها ولا يطلب البرهان على صحتها، لأن ذلك يعنى عند الغزالى طلب ما لا يطلب "والمقصود... أن يعمل كمال الجد فى الطلب حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب، فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة، والحاضر إذا طلب فقد واختفى، ومن طلب ما لا يطلب فلا يتهم بالتقصير فى طلب ما يطلب[171]"، وهكذا فلا يمكن أن نقطع بأن الكشف الغزالى يعبر عن تجربة ذوقية روحية خالصة كما هو معروف فى التجربة الذوقية عند الصوفية لأن هذه التجربة النورانية روحية بقدر ما هى عقلية، أو عقلية بقدر ما هى روحية، لأنه لا يوجد أى تعارض ما بين الروح والعقل، فتجربة الرجل فى المنقذ، لم تتعدى نطاق العقل إلا عندما أثبتت مجاله الحيوى، وهو مجال البرهان، غير أن هذه التجربة فى تعديها مجال البرهان العقلى تظل معقولة ومفهومة، لأنها لا تعبر عن مجال مناقض للعقل كلية، وإنما هى تعبر فى جوهرها، عن طور جديد من أطوار العقل، وهذا الطور مكمل للعقل بمعناه النظرى المجرد، حيث يكتسب الإدراك الجديد أبعاداً نورانية جديدة لا تتناقض مع العقل، لأنها من طبيعته، ولكنها فى نفس الوقت تتعالى عليه، فهنا ننتقل إلى الأنا المتعالية الترنسندنتالية بوصفها نوراً يضئ ولا يضاء، وباعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق العقل النظرى أو الأنا المنطقية، لذلك عادت الثقة فى العقل وفى ضروراته العقلية، لتحقق

شرط هذه الثقة، وهى الأنا المتعالية، الطور النورانى الأعلى للعقل، الذى يعبر عن تكامل أطواره. وها هنا يمكننا القول أن ما وراء العقل بوصفه متعالياً يرتبط بالعقل من حيث كونه عقلاً نظرياً مجرداً، ارتباطاً تكاملياً بالدرجة الأولى. فالغزالى لم يرفض العقل، بل رفض أن يكون العقل النظرى المجرد أو الأنا المنطقية هو وحدة العقل العليا، لقصوره عن معرفة الوجود الماورائى على الحقيقة، لأن العقل شئ ومعرفته شئ آخر مختلف، ولهذا لابد له من حاكم أعلى يشترط العقل النظرى أو الأنا المنطقية بشروطه، وهو العقل المتعالى أو الأنا المتعالية، ومن ثم فليس هناك أى نوع من الفصام بين الروح والعقل، وعلى الرغم من أن عالم الروح هو عالم الحقائق وعالم العقل هو عالم الظواهر، فإن العالمين متكاملان على الرغم من كونهما مختلفين فى أحكامهما، وبالرغم من هذه التكاملية والاختلاف، فإن ما هو فى مملكة الظواهر يدور حول عالم الروح، فكل ما يتصل بالعقل مشروط بالضرورة بما هو قبلى أولانى فى العقل المتعالى أو الروح العقلى، فالسيادة ترتبط بعالم الروح، لأن عالم الروح يعبر عن النور الأكمل عندما نصعد مع الغزالى فى درجات النورانية. وهذا الأمر يرتبط برؤية الغزالى النورانية فى مشكاة الأنوار والرسالة اللدنية والإحياء، حيث شبه القلب، فى الأحياء، بحوض تصب فيه المعرفة من نوافذ خارجية عن طريق الحس والعقل، أو تنبع حفراً من أعماق الحوض، إشارة إلى الباطن أو إلى الروح التى تستمد معرفتها مباشرة من الأنوار الألهية، فتنبثق المعرفة انبثاقاً من أعماق الروح على صورة الاستبطان الذاتى أو الاستبصار الداخلى الجوانى. وهنا تحدث التكاملية بين المعرفة العقلية المعبرة عن الظواهر الخارجية بطريق البرهان، وبين المعرفة الإلهامية النورانية، لأن كليهما معرفة بعمومية الاسم بينهما، ولأنهما يخضعان معاً لنورانية واحدة، هى نورانية نور الأنوار، بما هى نورانية شاملة كلية ومطلقة. فالغزالى يربط بين العلم الإلهى والعقلانية الإنسانية بالصورة التى

عرضناها فيما سبق عند ربطه بين العقل الإنسانى والشرع، فى قوله: العقل شرع من الداخل، والشرع عقل من الخارج، وهو يعبر عن هذا المعنى جملة كما أشرت آنفاً فى باب "بيان تظاهر العقل والشرع وافتقار أحدهما للآخر" فى كتاب معارج القدس.(172) وهكذا فالذى يحمينا من الخطأ والوهم هوالإيمان الذى هو نور من الله تعالى، ولهذا يقع العقل نهباً للشكوك إذا ما انفك عقاله فصار معزولاً عن العقلانية الشرعية، وفرض سقوط العقل النظرى فى الشك هنا، يتوازى مع إمكانية وجود حاكم آخر وراء العقل أقوى منه، يكون بمثابة الشرط الضرورى لوجوده، فخطأ العقل النظرى بوصفه أنا منطقية لا يظهر جلياً إلا بوجود ذلك الحاكم الآخر وراءه، وأعنى به العقل المتعالى أو انا المتعالية، بالضبط كما كذب العقل النظرى كأنا منطقية، حاكم الحواس كأنا حسية، كما عبر الغزالى عن ذلك وشرحناه من كافة وجوهه من قبل، وهذا الأمر يدل دلالة واضحة على أن اكتشاف الغزالى للأنا المتعالية كنور يمثل وحدة العقل العليا، إنما هو اكتشاف يعبر عن التكاملية بين درجات العقل من ادناها إلى أعلاها.

وجدير بالذكر هنا أن الكشف النورانى لتجربة الغزالى الروحية فى المنقذ، ليشير بوضوح إلى فشل العقل فى إعطاء دليل أو برهان على كفايته من حيث كونه يمثل وحدة العقل العليا، بل العكس هو الصحيح، فالعقل النظرى يدعونا إلى الشك بالضرورة فى كفايته، وهذه اللاكفاية ترتد إلى محدودية العقل النظرى، كأنا منطقية، ومحدودية ما يرتبط به أو بها من براهين منطقية، وأن هذه البراهين جميعاً، تحتاج إلى شرط ضرورى كى تتحقق على وجهها الصحيح، وهذا الشرط الضرورى لا يقدمه إلا الأنا المتعالية، وهذه الأنا كطور أعلى للعقل ترتبط بضرورة الإيمان، والتسليم بالعلوم الأولية المتمثلة فى البديهيات والمبادئ القبلية الأولانية اللازمة لإجراء أى برهان منطقى أو رياضى، لأن غياب هذه الأوليات التى هى شروط المعرفة والتى يضعها العقل المتعالى، يؤدى إما إلى التسلسل

اللانهائى أو إلى الوصول إلى الدائرة المغلقة التى نعبر عنها بالدور الفلسفى الذى وقع فيه ابن سينا وديكارت من بعده ونقده الغزالى كما رأينا آنفاً، وكلا الأمرين لا يمكن تحققه، وعندئذ لابد من التسليم بأن العقل النظرى أو الأنا المنطقية محدود بحدود زمكانية لا يمكن تجاوزها، ولمحدوديته فإنه يحتاج بالضرورة إلى شرط غير ذاته، وهذا الشرط لا يستمد إلا من التعالى المرتبط فى عالم الروح، بالأنا المتعالى، الذى يتغذى من النور الإيمانى. وهنا فإن فيلسوفنا ينتهى إلى ضرورة الربط بين العقل والشرع أو الإيمان، وأن استقامة العقل فى أحكامه إنما ترتبط بالإيمان، وهو ما يعبر عن المعنى الصوفى الداخلى، إلا أن هذا الأمر قد توصل إليه الغزالى عن طريق الارتباط التكاملى بين الذوق والعقل، بمعنى أن تجربة الغزالى النورانية، من حيث كونها تجربة صوفية لا تضاد العقل، لأنها اتخذت من بساطة التعبير ووضوحه أداة طيعة للتعبير عن هذه التكاملية بين الذوق والعقل، فلم يعمد الرجل فى المنقذ إلى نوع من الرمزية أو الغموض، وإنما ارتبطت رؤيته بالموضوعية المنضبطة بمعيارى المنطق العقلى والشرع الحكيم، فاكتسبت هذه التجربة أهمية بالغة من الناحية المعرفية الأبستمولوجية، رغم تعبيرها عن القيمة الروحية العليا بشكل غير محدود.

ولأول مرة فى تاريخ الفكر الفلسفى، إلم أكن مغالياً، يتم التعبير عن تجربة روحانية بهذا العمق والتوغل، فى قوالب عقلية منطقية عندما تحدث الغزالى عن العلوم الأولية بوصفها بديهية لا تلتمس بطريق الأدلة والبرهان، لأنها واضحة بذاتها، وأن طلبها إنما هو طلب ما لا يطلب، فلا يمكن الوصول إلى برهان بصددها، لأنه لابد لكل برهان من بداية يسلم بها وبصحتها، وإلا حدث مالا يمكن تصوره من الشك المطلق وقبول المبادئ التى يقوم عليها والتى تؤدى إلى العدمية واللاأدرية، وكذلك التسلسل اللانهائى وقبوله، أو قبول فكرة الدور الفلسفى الذى يعبر عنه

عند شكاك اليونان كأجريبا وأنسيدموس(القرن الأول – قبل الميلاد) بفكرة الدائرة المقفولة التى تعنى أن "أن كل إثبات لامكانية المعرفة ينطوى قطعاً على دور وذلك لأننا حينما نثبت إمكانية المعرفة أو قدرة العقل عليها، فإننا لا نملك ذلك إلا بالاعتماد على قدرة العقل نفسه، فكأنما أثبت العقل بنفسه، وهذا تحصيل حاصل". (173)، وجدير بالذكر هنا كذلك أن رؤية الغزالى رغم أصالتها إلا أننا لا نعدم تأكيد صلتها بتاريخ الفلسفة السابق وخاصة أفلاطون وأرسطو و أفلوطين، خاصة فى حديث الغزالى عن إمكانية المعرفة وشروط اليقين فى المعرفة، وفى تعبيره عن الكشف الروحى فى المنقذ، كما أوردنا آنفاً، بعد مرحلة الشك الذى أورثه المرض العضال.

وهكذا يظل الشك المنهجى عند الغزالى فى "المنقذ" جديداً وأصيلاً، وهذه الأصالة تبدو فى تصوره للمعرفة والعلم بوصفهما تجاوزاً وتعدياً لنطاق التجربة فى عالم الظواهر، فالرجل يؤكد أن مصادر المعرفة ليست محدودة بالحواس، وليست محدودة بالعقل، بل هناك ما هو أبقى فى مصادر المعرفة، وأن هذا الباقى، يمثل الحد الأعلى للحس والعقل النظرى معاً، فبالنظر إلى اليقين المعرفى لا يمكن أن يرتبط لا بالأنا الحسية التجريبية ولا بالأنا المنطقية، لأن معرفة كل منهما احتمالية وليست ضرورية، كما بينا فى الفصول السابقة، مما يفتح الباب نحو ضرورة الارتكاز على شرط المعرفة الضرورية المتمثلة فى الوحى الإلهى القرآنى، أو الإلهام الإلهى الذى يتحقق فى ارتباط الأنا المتعالية بأواصر الإيمان. وهنا حقق الغزالى التكاملية العضوية بين العقل الإنسانى والعلم الإلهى فى فلسفته النورانية المنبثقة عن آية النور القرآنية الكريمة، ورؤية الغزالى هنا تمثل الحد الأولانى لفلسفة الإشراق عند شهاب الدين السهروردى الإشراقى(174). ومن هذه التكاملية تتبدى تجربة الغزالى الصوفية فى المنقذ، فى حديثه عن المعرفة اليقينية. فالبعد الصوفى واضح فى تكوين

الرؤية المعرفية عند الغزالى فى أشارته إلى أهمية الكشف الصوفى النورانى، فى الوصول إلى اليقين المعبر عن العلم اللدنى أو العلم الثابت الذى يستحق بجداره بأن يسمى علماً، وهذا البعد الصوفى لا يتعارض مع البعد العقلى للتجربة، بل يتكامل معه، كما رأينا، لأن الطبيعة النورانية التى تميز هذه التجربة تجعل منه تصوفاً عقلانياً، وليس تصوفاً جذبياً خيالياً أو لاعقلانياً. ولقد مثل الشك فى هذه التجربة فى حديها العقلى والصوفى أداة الوصول الحتمية إلى المعرفة اليقينية، بإثبات أن كل فكرة يتطرق إليها إمكان الخطأ أو الريب أو تفتقر إلى الإمكان الكامل من الغلط والوهم لا يمكن أن تكون علماً أو معرفة، لأنه لا ثقة فيها. ولقد كان الغزالى كما ألمحت مراراً، جسوراً فى اتخاذه من الشك المطلق أداة للعصف بكل ضروب التبعية والتقليد لأنها من عوامل الجمود الفكرى الذى تغيب معه حرية الرؤية، ويقين الفحص، وأنه لولا ذلك الشك الذى اعتلاه الغزالى فى كل ضروب المعرفة، لما توصل إلى يقين الكشف النورانى الذى قذفه الله تعالى فى روعه. ومن هنا فالشك تلك الأداة التى نقلت الغزالى من التقليد إلى الإبداع، هو نفسه الذى نقله من كونه تعبيراً عن التجربة الحياتية والمعاناة الفكرية والوجدانية معاً إلى كونه تعبيراً رائعاً عن المنهجية الضرورية للوصول إلى يقين العلم والمعرفة، ولم يتوان الرجل فى الاعتراف بأنه وصل مع الشك إلى أقصى حدوده المنطقية، حتى وقع كما رأينا نهباً لظلامية مذهب السفسطة. ولولا منهجية الشك عند الغزالى لما استطاع الرجل أن يحقق التكاملية الإيستمولوجية فى الانتقال من الشك فى الأنا الحسية إلى الشك فى الأنا المنطقية، حتى توصل إلى وجود الأنا المتعالية التى تمثل وحدة العقل العليا، وتضع لكل من الحس والعقل شروط اليقين كل فى دائرته الحياتية الخاصة، وفى نطاق الظواهر الزمكانية فى الطبيعة، ومن هنا يمكننا القول أن اليقين عند الغزالى إن كان لا يتحقق إلا فى الإيمان عندما يرتبط العقل بالشرع، فإن اليقين لا

يعبر عن تكامليته إلا فى الأنـا المتعاليـة أو الـذرة النورانيـة الميتافيزيقيـة، التى تنبثق فى أعماق الإنسان الداخلية، عندما تصفو مرآة نفسه وتتعـرض نفحات الله سبحانه وتعالى.

ثالثاً: النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية

إن رؤية الغزالى في كتابه "المنقذ" لتعبر بوضوح عن أن التجربة النورانية فيه - من حيث أنها تجربة النور الذي قذفه الله تعالى في صدره، بعد سقوطه في حبائل السفسطة والشك المطلق - ذات مضمون عقلى، وهذا المضمون العقلى ليس واضحاً فقط في الترابط العضوى الذي عبرت عنه التجربة بين العقل الإنسانى في صورته المتعالية، كأنا متعالية، أو كنقطة نور ميتافيزيقية، والعلم الإلهي داخل نطاق النورانية التي انبثقت بشكل حيوى عن آية النور الكريمة في كتاب الله تعالى، والتي تمثل قاعدة هذا الانبثاق، بل هذا المضمون العقلى واضح أيضاً في تحقيق الغزالى لتكاملية المعرفة الإنسانية، من خلال تحقيق تكاملية الملكات الإنسانية، باكتشاف الأنا المتعالية، أو العقل المتعالى كوحدة عليا للعقل، وتتجلى هذه التكاملية في تحديده دور كل ملكة من هذه الملكات، بحيث لا تتعدى دورها، حتى لا يؤدى ذلك إلى الغموض والخلط واللايقين، فالحس أو الأنا الحسية دوره موقوف على إمداد العقل أو الأنا المنطقية بالمعطيات الحسية أو العيانات الحسية التي تتعرض لها خلال نوافذ الحس من بصر ولمس وذوق وغيرها، والأنا المنطقية دورها هو الوصول إلى يقين المعرفة بالعالم الحسى أو عالم المشاهدة، فهي محصورة في نطاق الظواهر الزمكانية، بحيث تمثل الأنا المتعالية الشرط الضرورى لتحقيق يقين الأنا المنطقية، لأنها هي التي تجعل ثقتها في ذاتها مقبولة، فهي شرط ثقة الأنا المنطقية في مدلولاتها الضرورية أو العلوم الأولية أو المبادئ القبلية الأولانية التي

منها ينشأ العلم. والغزالى هنا يتسق مع رؤاه السابقة في تهافت الفلاسفة وغيره من مؤلفاته، فهو الذي أخذ على عاتقه نقد الميتافيزيقا النظرية عند ابن سينا، من حيث كونها نتاجاً للعقل النظرى، لأن العقل النظرى في تصوره أنه الوحدة العليا الثابتة للعقل (الفهم) بمعنى مصاحبته للتعقلات المتجددة كعلوم، أو بعبارة أخرى تصوره أنه كأنا منطقية مصاحبة لتجدد التعقلات، يؤدى إلى القول بأن الأنا المنطقية في هوية مع ذاتها أو مطابقة لذاتها، بحيث يكون تعقلها إدراكاً مباشراً ولا علاقة له بالدور الفلسفي، مما أدى بابن سينا في النهاية إلى التوحيد بين الهوية والسبب الكافي في أساسهما الميتافيزيقى، اعتماداً على المعتزلة في قولهم الصفات عين الذات، وعندئذ سهل عليه تأسيس العلوم الضرورية كعلوم إلهية بما في ذلك مبدأ السبب الكافي، بحيث أصبح مبدأ الهوية هو النقطة الثابتة التي ترتد إليها جميع الآراء العالية كاشتقاق مبدأ عدم التناقض والوسط المرفوع والسبب الكافي والتساوق والتلاحق وغيرها، ومن خلال هذه النقطة الثابتة وضع ابن سينا نظريته المتكاملة في شتى العلوم والمعارف. ومن خلال الشك المنهجى الذي عبر عنه الغزالى في التهافت، ثم في المنقذ، اكتشف أن الأنا المنطقية السينوية ليست هي العقل نفسه بل وظيفته، وأن الوحدة العليا للعقل هي النور الكاشف غير المنكشف، كشئ في ذاته لا يمكن تحديده أو ما يمكن أن نسميه بالأنا المتعالية.

ومن خلال هذا الشك تخلص الغزالى من أوهام العقل، وكان أول ثمار ذلك الفصل بين العلوم الرياضية والطبيعية، انطلاقاً من فصله بين مبدأ عدم التناقض ومبدأ السببية. ومن خلال تفرقته بين علاقتى التساوى والتطابق، يصل إلى أن الأحكام الرياضية لازمة ضرورية (أعنى أنها أحكام تركيبية ضرورية)، ثم يفرق داخل هذه الأحكام بين قاعدة الشكل غير القدر الخاصة بأحكام الهندسة، وكون كل عدد إما مساوٍ لغيره أو مفاوت فهو لازم وليس بذاتى بالنسبة لأحكام الحساب. وفي العلوم الطبيعية حدد

الغزالى أحكام العلم الطبيعى من حيث أنها (معانى لازمة وجودية) بمعنى أنها أحكام تركيبية احتمالية. ومن خلال هذا الشك بوصفه طريقاً ضرورياً للوصول إلى المعرفة اليقينية، شك في مقولتى الزمان والمكان من خلال مقارنة الإدراك الحسى بالعقل التجريبى في نصه "من أين الثقة بالمحسوسات..." الوارد في المنقذ، والذي يتسق حتمياً مع نقده لهاتين المقولتين في تهافته. وهنا اتجه الغزالى لتأسيس الأنا أو العقل التجريبى مستقلاً عن العقل الضرورى مبتدئاً بمقارنة القضية الحسية التي يسميها "قضية في عين"، بالقضية التجريبية كقانون عام. وانطلاقاً من ذلك يحدد القانون الطبيعى بوصفه معرفة عقلية، بالانتقال من الجزئى إلى الكلى، عن طريق قياس لا شعورى خفي آلى يتولد بتكرار الظواهر، كما يتولد الاعتقاد في النفس باطراد القوانين، وهو الأمر الذي جعله يحدد اطراد القانون الطبيعى بأنه معرفة ينالها العقل بعد الإحساس والتكرار بقياس خفي ارتسم فيه، ولم يثبت شعوره بذلك القياس، لأنه لم يلتفت إليه، ولم يشكله بلفظه، وكأن العقل يقول بأنه لو لم يكن هذا السبب يقتضيه لما اطرد في الأكثر، وعليه حدد قوانين الطبيعة كذلك في صورتين هما الاحتمال الجزمى والاحتمال الأكثرى، ثم تتحدد هذه القوانين كمعرفة من خلال العادة المتولدة بفعل التكرار للظاهرة، وتتحول إلى اعتقاد بفعل القياس الخفي، لأن استمرار العادة بها يرسخ في الذهن جريانها وفق العادة الماضية ترسيخاً لا ينفك عنه، ثم يتحول هذا الاعتقاد إلى ما يسميه العقد القوى الذي يساعده مجرى العادة في الطبيعة على الرسوخ، وفقاً للتناسق الأزلى بين المعرفة العقلية، ومجرى القوانين الطبيعية الثابت لثبات المشيئة الأزلية التي لا تتغير ولا تتبدل.

وانطلاقاً مما تقدم يؤسس الغزالى رؤيته الفلسفية في جماد الطبيعة، وأنها لا فعل لها في الحقيقة، لأن الفعل يشترط الحياة والإرادة، ومن هنا فقد جعل الغزالى العلل والمعلولات جواهر مغلقة على نفسها أى أنها أشياء

في ذاتها، ويستنبط القاعدة الشهيرة التي تقول: "إن الوجود عند الشئ لا يدل على أنه موجود به"، ومن ثم أعاد النظر في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل على أنها قوانين لا علاقة لها بالضرورة المنطقية، وأنها قوانين ترتد إلى الأسباب والمسببات النسبية الاحتمالية، لأنها ليست عللاً ومعلولات حقيقية، فالرجل يفترض وجود أرواح خفية في الطبيعة هي الفاعلة ولكننا لا نراها، ولو توقفت هذه الأرواح عن فعلها الآلى المستمر لأدركنا أن وراء الظواهر عللاً هي التي تفعل، ثم يرد كل ذلك إلى مبدأ السبب الكافي، الذي يجعله من أوليات العقل، فكل حادث له سبب أولى ضرورى في العقل، وبرغم ضروريته إلا أن العلاقة بينه وبين المسبب تركيبية على عكس الهوية وعدم التناقض، فالاقتران بين السبب والمسبب ليس ضرورياً، فليس وجود أحدهما ضرورى لوجود الآخر والعكس، وبهذا يصبح مبدأ السبب الكافي مستقلاً عن مبدأ الهوية في أساسيه الطبيعى والميتافيزيقى، وتصير العلاقة التركيبية في قوانين التساوق والتلاحق والتأثير المتبادل احتمالية. ومن ذلك يتحدد الأساس الميتافيزيقى لمبدأ السبب الكافي بالرؤية الأشعرية عن طريق الإرادة الإلهية الخالصة التي هي صفة من شأنها أن تميز الشئ عن مثله. ومن خلال السبب الكافي يصل الغزالى إلى تكافؤ الأدلة في علم الكون النظرى، تمهيداً لتجاوز الميتافيزيقا التقليدية في مبحث الوجود، فيكتشف جدل الكل. وبواسطة جدل الكل يكتشف جدل التناقض في كل مفهوم، ثم يحدد جدل الكل ليضع للمعرفة حدوداً، فيفصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة، أعنى يفصل بين عالم الحقائق وعالم الظواهر، ويكتشف الشئ في ذاته بطريق جدلية المعنى المفرد، وينتهي من معنى التفرد في الوجود، والذي استنبطه في نظريته عن التميز بين الأشياء التي ترى أن المعانى والأشياء تتميز بذاتها لاختلافها بذواتها من حيث الحدود والحقائق رغم أنها جميعاً تعبر عن شئ واحد، وأنه مادام يمكن تصور أعراض كاللون والطعم والعلم

والقدرة على أنها مختلفة الحقائق، فالأولى تصور أشياء مختلفة بذواتها. ومن هنا اكتشف الغزالى أن الله تعالى والعالم والنفس لا يمكن تصورها ولا يمكن تحديدها لأنها أشياء بذواتها، وإذا كان العالم كشئ بذاته لا يمكن تحديده، فإن الله تعالى كحقيقة لا يمكن تحديدها كذلك. ومن هنا كانت الأشياء بذاتها شرطاً أولياً للوجود والمعرفة، ونور الأنوار هو الشرط غير المشروط لأنه الوجود الحقيقى، لهذا افترض الغزالى وحدة العقل العليا في الأنا المتعالية كنور، باعتبارها شرطاً ضرورياً لتحقيق المعرفة اليقينية في المنقذ من الضلال، وبهذا تتكامل رؤى الغزالى فتصنع كلاً واحداً، فليس المنقذ ببعيد عن التهافت أو المضنون أو معيار العلم، بل إنه المكمل لهم، فالتجربة النورانية في المنقذ هي الحد الروحى الأعلى، للتجربة العقلية في كتاباته السابقة.

وتبعاً لما سبق استطاع الغزالى جعل الكشف الصوفي النورانى كوسيلة من وسائل المعرفة اليقينية، مكملاً في جوهرة للرؤية العقلية، بل هو الضامن لصحة هذه الرؤية، وذلك ينطلق عنده من رفضه أن يرتبط اليقين الكامل بالاحتمال، ولهذا رفض معرفة الحواس لأنها لا تمدنا باليقين الضرورى، وهو ما ينطبق أيضاً على المعرفة العقلية، لأنها ترتبط بالحس، بل وتعتمد عليه. ولهذا اعتمد على الكشف الصوفي النورانى بوصفه صورة عليا للعقل، وهنا يبدو كما قلت آنفاً المضمون العقلى لتجربة المنقذ، إذ يتخذ الغزالى من الحدس العقلى قاعدة أخيرة للبرهان العقلى، فلأن هذا الأخير يقوم على العلوم الأولية العقلية الضرورية، فإنه أى البرهان العقلى، يستند إلى نوع من الحدس الباطنى الخاص بالبصيرة، التي تعبر عن العين الباطنية للعقل، أو النور العقلى الداخلى، وهو بالجملة الأنا المتعالية، التي تضئ ولا تضاء، تكشف ولا تنكشف. فالمعرفة البرهانية ترتد إلى أصل جوانى أو باطنى ذاتى يعتمد على الحدس المباشر، والمشاهدة العيانية للنظر الداخلى، فهو الحدس الباطنى المحض الذي لا علاقة له بالمعرفة التي

قال عنها الغزالى أنها مركبة من الأدلة والبراهين بوصفها معرفة غير مباشرة، أما هذه فمعرفة مباشرة لأنها تقوم على الاستبصار الروحى المباشر، لصلتها المباشرة بالوجود الحقيقى. وهنا يرد الغزالى الميتافيزيقا إلى أصلها التي نشأت من أجله، وهي أن تكون تلبية للتعبير عن نداء الوجود لا الموجود، وفي نطاق الحدس النورانى المباشر، تسمع الذات نداء الوجود، بل تصغى إلى نداء الحقيقة، من خلال عرفانها الذي يعبر عن صفاء ونقاء المرآة الداخلية لباطن الموجود الذي تلفع برداء العزلة على جناح الشوق إلى جناب الحق.

وعندئذ تصير المعرفة الكشفية الحد الأعلى للمعرفة اليقينية، والشرط الضرورى ليقين العقل، فتصير هي ذاتها الصورة المتعالية للمعرفة العقلية الروحية، وتصير ملكاتها بوصفها حدساً، هي الأنا العليا المتعالية بما هي تعبير عن الوحدة العليا للعقل، والتي تحقق له التكاملية. وهنا فإن المعرفة النورانية الكشفية في المنقذ، رغم جانبها العرفانى، إلا أنها لا تنفلت من الانضباط بالمعايير العقلانية، وإن كانت هذه المعايير ليست هي معايير العقل النظرى أو الأنا المنطقية، بل هي مبادئ الدرجة العليا أو الدرجة السامية المتعالية من العقلانية، التي ترتد في النهاية إلى معايشة القرآن الكريم بوصفه التعبير الحى عن نداء الوجود الحق.

وهكذا يكتشف الغزالى في المنقذ، كما حقق ذلك في التهافت وغيره، أنه كما أن الأنا المنطقية هي وظيفة العقل لا العقل نفسه، فإن الرؤية الباطنية الجوانية، أو الحدس الداخلى ليس هو العقل المحض أو الخالص، وليس هو الأنا المتعالية، وإنما هو مجرد وظيفة من وظائفها، أو مظهر من مظاهرها، لأن هذا العقل المحض أو الأنا المتعالية، هي كما قلت، شئ في ذاته يُظهر ولا يظهر، يكشف ولا ينكشف، أو قل بالجملة إنه وظيفة من وظائف النفس في ذاتها أو الروح المجردة عن المادة باعتبارها جوهراً قائماً بذاته. إنه حدس خالص في طبيعته المخالفة لطبيعة النظر البرهانى

للعقل الإنسانى، كأنا منطقية، لهذا يكون الحدس الباطنى شرطاً من شروط اليقين العقلى، ولهذا السبب فلا يمكن وصفه أو تعريفه، لذا كان نوراً في ذاته وحسب، ليكون رمزاً ومجازاً للإشعاعية المطلقة التي تكمن في هويته، تلك الإشعاعية هي التي تجعله كشفاً خاطفاً، ولمحة عليا للمشاهدة المباشرة، لكونه إشعاعاً نورانياً في ذاته، أى لا علاقة له بالحس، لأنه ينبع من مصدر متعال على كل التصورات المادية. لهذا جعله الغزالى – أى الحدس العقلى النورانى بما هو رؤية باطنية – في المنقذ، مفتاحاً لأكثر العلوم والمعارف، لأنه مستمد من الروح التي هي من عالم الحقائق الإلهية الذي يسميه أحياناً بعالم الأمر المعبر عن الملكوت النورانى، فهو عند الغزالى نهاية تكاملية اليقين الإبستمولوجى، أو قل إنه الحلقة الأصيلة في البحث عن المعرفة، أو إنه الثمرة المتعالية للشك المنهجى الكلى الشامل، كما بسطه الغزالى في المنقذ، رغم وصفه الدرامى المرتبط بالشفافية الروحانية التي خدعت جل الباحثين فغفلوا عن المضمون العقلى لهذه التجربة، بل وعن المغزى الفلسفي الذي يحقق ترابط وتكاملية الرؤية الغزالية فيمراحلها المختلفة من التهافت والمعارف العقلية إلى المنقذ من الضلال والإحياء ومشكاة الأنوار، بل والقيمة الإبستمولوجية لهذه التجربة النورانية. لهذا فإن الحدس بصورته عند الغزالى ليس مناقضاً للعقل، بل هو حده الأعلى، أو هو شرط اليقين العقلى، ومن ثم فإن الرؤية الكشفية، التي عبر عنها الغزالى بأنها نور قذفه الله تعالى في صدره، تضرب بجذورها العميقة في معنى العقلانية، أعنى أن لها مدلولاً أو وجهاً عقلانياً لا يمكن تجاهله، فهو واضح لعيان المتأمل الواعى وضوحاً ضرورياً، فعندما يقول الغزالى في المنقذ"... ورجعت الضرورات العقلية مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق

رحمة الله تعالى الواسعة..."، فإن هذا الكشف يعبر عن المعرفة بصورة تختلف من الناحية المنطقية، عن المعرفة التي نستخلصها عقلياً بالاستناد إلى البديهيات والمبادئ الأولية، وقلنا آنفاً، أن محاولة العقل البرهنة على هذه الأوليات يدخل العقل دائرة الدور المغلقة، وتحصيل الحاصل، ويقود البرهان إلى مالا نهاية له، وها هنا يحتاج العقل ذاته، بما هو عقل نظرى برهانى، إلى حاكم أعلى يعيد إليه الثقة في هذه الأوليات التي فشل في البرهنة عليها، وثقة العقل لن ترتد إليه في هذه الضرورات، إذا كان الحاكم الذي سيلتمس منه هذه الثقة، مخالفاً أو مناقضاً له بصورة مطلقة، أو مجاوزاً بصورة مطلقة، فلكي يطمئن العقل إلى حكمه، يجب أن يكون حاكمه المتعالى، صورة عليا منه هو ذاته، أى صورة عليا من العقلانية أو من العقل، ولكنه ليس هو العقل، حتى يقبل العقل النظرى وجوده كشرط لصحة الضرورات التي هي في حوزته. معنى ذلك أن الكشف الغزالى برده المعرفة البرهانية إلى الحدس الجوانى الداخلى، وجعله المبدأ المتعالى لها، لا يخلو من الدلالة أو المضمون العقلى، ولا يمكن العصف بهذه المعرفة الحدسية خارج دائرة العلم، إذا كان الهدف هو الوصول إلى معرفة يقينية لا يمكن أن تستقى لا من الحواس، ولا من العقل النظرى البرهانى كأنا منطقية. وهذا يعنى أنه لابد أن يوجد خلف حدود العقلانية المنطقية صورة أخرى من العقلانية المتعالية، هي الحدس النورانى، لها قيمة ودلالة عقلية رغم أنها لا تقوم على أدلة تحريرية أو برهانية منطقية، بل هي كشف نورانى روحى، وحدس جوانى داخلى خالص، لا يتسنى إلا بالعودة إلى رحاب الوجود، حيث تصغى النفس بطول التأمل الخالص، إلى ندائه، بعيداً عن عالم الحواس والوهم، وبعيداً عن العقل بوصفه عقلاً برهانياً منطقياً، حتى تأنس النفس بالوجود، وتتعود على الأنس بالعقليات المجردة الخالصة، فيحدث الكشف، وتعود الثقة في العقل واضحة جلية لا غموض فيها، رغم أن العارف الذي وصل إلى هذه الدرجة

العليا من المعرفة، لا يستطيع أن ينظم دليلاً برهانياً على ذلك، لبقنع الآخرين بالمعرفة الضرورية التي كشفت له حدساً مباشراً، بعد تجاوزه للتعلق بعالم الظواهر، لأن هذه المعرفة الضرورية ليست موكولة بالبرهان، لأنها شرط لصحة البرهان، فكيف يخضع للبرهان ما هو شرط لصحة البرهان؟! أليست هذه هي فلسفة كانط التي يبدو فيها ذهن الإنسان بما هو عقل نظرى منظم بشكل لا يجعله قادراً على إدراك الحقيقة، لأن لكل شئ جانبين الشئ في ذاته والشئ لذاته، وإدراك العقل محصور في الثانى لأنه خاص بالظواهر.

وما عبرت عنه آنفاً لم ينس الغزالى أن يصوغه في موضع آخر، صياغة فلسفية منطقية في كتابه معيار العلم، وكأنه ينظر من سجف الغيب للاضطراب الفكرى الذي أحدثه كتاب المنقذ في عقول الباحثين على مر التاريخ، فأورثهم الخلط وعدم الفهم لحقيقة الفلسفة الغزالية في حدها الأعلى، يقول الغزالى مترجماً عن معنى البرهان وصلته بالأوليات البديهية التي يرتكز عليها: "البرهان الحقيقى ما يفيد شيئاً لا يتصوره غيره ويكون ذلك بحسب مقدمات البرهان فإنها تكون أبدية لا تستحيل ولا تتغير أبداً، وأعنى بذلك أن الشئ لا يتغير وإن غفل إنسان عنه كقولنا: الكل أعظم من الجزء، والأشياء المساوية لشئ واحد متساوية وأمثالها. فالنتيجة الحاصلة منها أيضاً أن تكون يقينية، والعلم اليقينى هو أن تعرف أن الشئ بصفة كذا مقترناً بالتصديق بأنه لا يمكن أن يكون إلا كذا. فإنك لو أخطرت ببالك إمكان الخطأ فيه والذهول عنه لم ينقدح ذلك في نفسك أصلاً، فإن اقترن به تجويز الخطأ وإمكانه فليس يقيناً، وأن الغلط يكون في المبادرة إلى تسليم مقدمات البرهان على أنها أولية، ولا تكون بل ربما تكون محمودة، مشهورة أو وهمية. ولا ينبغى أن نسلم بالمقدمات ما لم يكن اليقين فيها على الحد الذي وصفناه. وكما نظن فيما ليست أولية أنها أولية، فقد يظن بالأوليات أنها ليست أولية، فيشكك فيها ولا

يتشكك في الأوليات إلا بزوال الذهن عن الفطرة السليمة، لمخالطة بعض المتكلمين المتعصبين للمذاهب الفاسدة بمجاحدة الجليات حتى تأنس النفس بسماعها فيشك في اليقيني، كما أن يتكرر على سمعه ما ليس يقيناً من المحمودات فتزعن للتصديق به، وتظن أنه يقيني بكثرة سماعه، وهذا أعظم مثارات الغلط.. فأما العقليات الصرفة المتعلقة بالنظر في الإلهيات، ففيها بعض مثل هذه اليقينيات ولا يبلغ اليقين فيها إلى الحد الذي ذكرناه إلا بطول ممارسة العقليات، فيتم فطام العقل عن الوهميات والحسيات وإيناسها بالعقليات المحضة، وكلما كان النظر فيها أكثر والجد في طلبها أتم كانت المعارف فيها إلى حد اليقين التام أقرب، ثم من طالت ممارسته وحصلت له ملكة في تلك المعارف لا يقدر على إقحام الخصم فيه، ولا يقدر على تنزيل المسترشد منزلة نفسه، بمجرد ذكر ما عنده إلا بأن يرشده إلى أن يسلك مسلكه في ممارسة العلوم وطول التأمل حتى يصل إلى ما وصل إليه، إن كان صحيح الحدس ثاقب العقل، صافي الذكاء... فما كل ما يرى يقال بل صدور الأحرار قبول الأسرار...»[175].

وهكذا فإن البصيرة أو الحدس الباطنى أو الكشف عند الغزالى ليس إلا ناحية من نواحى نشاط العقل في صورته المتعالية، ذلك أن للعقل ضروباً من الإمكانات فيدرج فيها كغريزة مستعدة لقبول العلم ويتدرج فيها العقل العملى (كأنا عملية)، والعقل النظرى (كأنا منطقية)، والبصيرة ونور الإيمان، كنقطة نورانية (أو أنا متعالية). ولهذا كان دور العقل أساساً في الوصول إلى طور الكشف، فالغزالى يرتبط بالعقل في سلوك التجربة الصوفية، فما يقضى به يجب عمله واتباعه، وما لا يقضى به يجب الاحتراز منه والابتعاد عنه، فلابد لكي نسلك طريق التصوف، أن نؤسس النفس أولاً على العلوم العقلية، وهنا فالبصيرة النافذة تتدرج في حجر العقل وتنمو تحت رعايته وإشرافه، كالعصفور الذي ينمو في عشه، فإذا

اشتدت قوائمه وقوى جناحاه ترك عشه وطار محلقاً في الفضاء العريض الواسع، ومن هنا كان الكشف عقلاً في صورته المتعالية، وليس خروجاً على العقل، فكما أن الحس لا يجد كماله إلا في العقل النظرى، فإن العقل النظرى لا يتحقق كماله إلا في الكشف أو العقل المتعالى. فالكشف الذي شفي الغزالى به من شكه السفسطائى الشامل، كان مصطبغاً بالصبغة العقلية الفلسفية، لهذا كان الكشف برهاناً، ولكنه ليس برهاناً محرراً بنظم الأدلة النظرية، إنه برهان كشفي جوانى، يتمرأى على مرآة النفس الصافية بعد طول عناقها للتأمل المجرد، الذي يعنى الإصغاء إلى النداء الشفيف لروح الوجود. ومن ثم كان موروث هذا الكشف كونه دليلاً، لأنه يؤدى إلى درجة من الفهم والاقتناع والثقة التي تزول معها كل الشكوك، ويعقبها الاطمئنان في أعماق النفس، كذلك الاطمئنان الذي في العقل عندما يصل إلى إقامة براهينه في مسألة من المسائل، فتذهب حيرته، وتزول اضطراباته، فهكذا يقين الكشف لا تستقيم معه شبهة خلط أو شك، وهو نوع من الكشف الفلسفي النورانى، الذي يعبر عن التجاوز العقلى لحد العقل النظرى، أو تعدى العقل بصورته البرهانية النظرية إلى نوع من العقلانية المتعالية السامية، التي تسمو لتسبح في أنوار الألوهية. وبهذا يتحدد العقل الإنسانى، بما هو أنا منطقية، في تناهيه ومحدوديته، بحدود الظواهر الزمكانية، بحيث يدل بمحدوديته هذه على أن وراءه عقلاً ضرورياً خالصاً، يكون إدراكه شرطاً قبلياً لفاعلية العقل النظرى في العالم الظواهرى، ومنه يتحقق الفهم والإدراك الحقيقيين، كما ينشرح صدر الإنسان بغلبة نور الثقة واليقين الكشفي عليه، ويذهب الشك، فيصل بدوره للعلم اليقينى، بأداة الاستبصار المتعالية التي تحكم معقولات العقل النظرى وتحدد أفاقه وغاية ما يمكنه الوصول إليه من علوم ومعارف. إن هذه العقلانية الجديدة التي أثبت الغزالى وجودها عقلياً وشرعياً، إنما هي عقلانية نورانية متعالية فوق عقلانية العقل الأنسانى،

من حيث كونه عقلاً نظرياً أو أنا منطقية، ، وهنا تصير الميتافيزيقا في تعبيرات المنقذ، تعبيراً حياً عن المجاوزة، مجاوزة العقل للذاتية المنطقية التي ترتبط بالموجود، إلى الذاتية المتعالية التي تحقق معجزة الإنصات لنداء الوجود، لتحقق في النهاية فهم الوجود، بما هو نور، أو بما هو (نور على نور) بقوله تعالى في آية النور الكريمة. ومما يدل دلالة قاطعة على ارتباط التجربة الغزالية في المنقذ بالفحوى العقلانية، التي هي امتداد لروح رؤيته على طول كتاباته الفلسفية، أن الغزالى لم ينكر المنهجية الفلسفية على الإطلاق، فقد اعتصم بآليات التفكير الفلسفي وعلى رأسها المنطق والرياضيات، ورغم نقده لرؤية (ابن سينا ومعه الفارابى) فقد فرق الرجل في المجال الفلسفي بين نقد المذاهب والارتباط بالمنهج، فنقد أو دحض آراء بعض الفلاسفة، وبيان أغاليط المذاهب، لا يعصف بالمنهجية الفلسفية كلية. ومن هنا أكد الغزالى، حتى في المنقذ، ضرورة الأخذ بالمنطق واعتباره من المواد الرئيسية في مناهج المسلمين الدراسية، لأن المنطق هو آلة الفكر، ولكي يستقيم الفكر، لابد وأن يكون منطقياً، ومن ثم لابد من تعلم قواعد المنطق وأصوله لكي يستقيم العقل فكرياً، والغزالى يقول في المنقذ: "إن من أقسام الفلسفة العلوم الرياضية والمنطقية وهذه لا سبيل إلى مجاحدتها بعد فهمها ومعرفتها، وإن ترتبت عليها بعض الآفات فمن بعض الجهلاء. أما الرياضيات فتتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيأة العالم، وليس يتعلق شئ منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هي أمور برهانية. وأما المنطقيات: فلا يتعلق شئ منها بالدين نفياً وإثباتاً، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح، وكيفية ترتيبه. وأن العلم إما تصور وسبيل معرفته الحد، وإما تصديق وسبيل معرفته البرهان، وليس في هذا ما ينبغى أن ينكر..."(176)، ويلح الغزالى في المنقذ على سعيه الدؤوب لترسيخ دراسة المنطق والرياضيات بقوله: "إن الذي يترك المنطق لأن بعض الذين يقولون

بها فلاسفة ضالون ومبطلون إنما يقع في محظور كبير، لأن بعض هؤلاء الفلاسفة قد استدلوا بكثير من آيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ، فهل يترك القرآن والحديث لأن هؤلاء استدلوا بهما؟! ، وهي عادة ضعفاء العقول يعرفون الحق بالرجال، لا الرجال بالحق، والعاقل يقتدى بقول أمير المؤمنين على ابن أبى طالب رضى الله عنه حيث قال: لا تعرف الحق بالرجال، بل أعرف الحق تعرف أهله..." (177).

هكذا ينتهي الغزالى إلى تأكيد دور العقل بتحديد دائرة يقينه، وينتهي في تصوره لهذا الدور إلى أن اليقين الكامل لابد وأن يتطلب العلو إلى المدرج الأعلى للعقل، وهو العقل المتعالي، الذي يضئ ولا يضاء، يكشف ولا ينكشف لأنه نور في ذاته، شئ في ذاته، لا يعرف إلا بفعاله وظواهره التي تنجلي على مرآة البصيرة الإنسانية، أو الحدس الباطن، بما هو الأنا المتعالية (الوحدة العليا للعقل الإنساني)، وشرط تحقيق المعرفة اليقينية. وبهذا يحقق الغزالي تكاملية المعرفة الإنسانية التي تحققها تكاملية مؤلفاته، انطلاقاً من معيار العلم والتهافت والمعارف العقلية إلى المنقذ والإحياء ومشكاة الأنوار.

ومما يدعم وجهة نظرنا لفكر الغزالي كما بسطناه خلال البحث أن المنهج العلمي ذاته يقوم أصلاً على النسبية، ومن ثم فهو لا يستبعد المطلق والمتعالي من مجال المعرفة إلا بإعلان عجزه عن إدراكه. وإذا كان العقل النظري يتعلق بكل ما هو نسبي زمكاني، فهو لابد وأن يكون محدوداً بهذه الحدود النسبية، ومن ثم فلا يستبعد وجود ما هو متعال، لأن الشيء لا يحد نفسه، لأنه لابد وأن يحده غيره، ولابد لهذا الغير بماً هو حد له، أن يكون شرطا جوهرياً في تحققه، ولما كان العقل النظري نسبيا، فهو محدود بما هو غيره، أي بما هو لا نسبي، أي المطلق والمتعالي وهنا يصير المتعالي شرطا في تحقق نسبية العقل النظري بما يحمله من قوانين تحدد هويته. وهذا هو عين ما يقوله الغزالي في اكتشافه للأنا المتعالية

باعتبارها حداً للأنا المنطقية وشرطا ضرورياً لتحققها. وهكذا تكون نسبية العلم ونسبية العقل النظري اعتراف ضمني بوجود البعد المتعالي لهما وبصفة عامة بوجود المطلق. وليس عجيباً أن يقرر هاملتون الفيلسوف الإنجليزي بعد الغزالي بقرون أن المعرفة البشرية نسبية سواء من حيث كونها تقوم بين حدين يجمع بينهما في الحكم أو تقوم بين ذات عارفة وموضوع معروف، وهي كلها "نسب" إذا حاولنا رفعها محونا كل معرفة، فإنه يقرر أنه لابد من الاعتراف بالمطلق أو بالمتعالي لأن أي موضوع معروف من حيث أنه "مشروط"، فلابد وأن يكون مردودا إلى "لا مشروط"، وهذا ينطبق على الوجود والمعرفة، فلابد من إثبات بعدُ مطلق أو متعال بالنسبة لمعرفتنا النظرية المحدودة والنسبية يكون شرطا لها غير مشروط[(178)]. ومن ناحية أخرى فإن هربرت سبنسر يرى استحالة وصول العقل إلى معرفة مطلقة لان كل فعل من أفعال العقل لا يمكن أن يكون واضحا إلا بتوافر عناصر ثلاثة هي التمايز والتشابه والعلاقة، وهو ما ينتهي معه إلى القول بأن النسبي لا يمكن تصوره إلا إذا تصورنا وجود علاقة بينه وبين آخر غير نسبي، أي المتعال أو المطلق. وعليه استدل سبنسر على أن قوانين الفكر التي تحظر علينا تكوين تصور عن الموجود المطلق، هي بعينها التي توجب علينا التسليم بوجوده، بل والتسليم بأن هناك حدا أعلى لمعرفتنا يكون شرطا لتحققها، بينما يكون هو في ذاته غير مشروط[(179)]. وهذه دلالات على الطريق تومئ بحقيقة ما فصلناه في داخل هذا البحث من انتقال التجربة النورانية عند الإمام الغزالي من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية في صورة تعبر عن تكاملية المضمون العقلي والصوفي في تجربة الغزالي بما يعني أن الكشف الصوفي هو الحد الضروري الأعلى لرؤى الأنا المنطقية التي هي في ذاتها مشروطة بشروطه من حيث كونه أنا متعالية. وفي الواقع فإن ما لا نستطيع فهمه، إنما هو إثبات ضمني لكونه موجوداً، ذلك أنه يستحيل علينا أصلاً تصور أنه ليس هناك

موضوع لمعرفتنا سوى الظواهر دون أن نتصور في نفس الوقت موجوداً تكون هذه الظواهر ممثلة له، وبالتالي فكما أن آيات الكون الظاهرية تدل بذاتها على وجود الله تعالى، فإن معارف العقل النظرية إنما هي ظاهرات تدل في ذاتها على وجود الأنا المتعالية أو العقل المتعالي كشيء في ذاته، أو كنور يضيء ولا يضاء كما بينا خلال هذا البحث.

تم بحمد الله تعالى وفضله

الهوامش

[1] – ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م، ص 319، المباحثات: نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه أرسطو عند العرب، وكالة المطبوعات بالكويت، ط3، 1978م، ص133 وما بعدها، قارن فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، في جزئين، طبعة حيدر آباد 1945م، جـ 2، ص 353.

[2] – الغزالى: محك النظر (في المنطق) ضبطه وصححه محمد بدر الدين النعسانى، دار النهضة الحديثة، بيروت – لبنان، 1966، ص 26 وما بعدها، قارن أيضاً ص 57 وما بعدها.

[3] – الغزالى: تهافت القلاسفة، تحقيق و تقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب (15)، دار المعارف بمصر، ط6، بدون تاريخ، ص182.

[4] – الغزالى: معيار العلم (في فن المنطق)، تحقيق محيى الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937، ص 122، الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م، ص 201 وما بعدها. حيث يقول المحاسبى معبراً عن معانى العقل: "أما ما هو المعنى في الحقيقة لا غيره: فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق... وإنما عرضهم الله إياها بالعقل منه، فالعقل غريزة جعلها الله عز وجل في المتحنين من

عباده، وأقام به على البالغين الحجة... فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، ولا يقدر أحد أن يصفه في نفسه ولا في غيره..."

5 – الحارث المحاسبى: العقل وفهم القرآن ص 201، الغزالى: محك النظر، ص 26 وما بعدها.

6 – السبكى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة 1324هـ.

7 – Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial referance to this religious experience and opinions, journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Edinburgh univ. press, 1963

= عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت 1972.

د. سليمان دنيا: الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعارف بمصر، 1965م، محمد رضا: الغزالى حياته و مصنفاته، القاهرة 1924م، عبد الدائم البقرى: اعترافات الغزالى أو كيف أرخ الغزالى لنفسه، مصر 1943م.

8 – الغزالى: المنقذ من الضلال، في مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات محمد على بيضون، وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1994م، مجموعة رقم 7 ص ص 64-59.

9 – المصدر السابق: ص 32 وما بعدها.

= CF. Mustafa Mahmoud Abu sway: Al – Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara , Kula lumpur, 1996 , p. 81

10 – المصدر السابق: ص 62 وما بعدها، قارن ص 56 وما بعدها.

[11] – Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

وهو يذكر أن البعض لم يكن دقيقاً في رؤيته لهذا الموقف، لأنه افتقد الرجوع إلى كتاب المنقذ ذاته ودراسته هذا أولاً، وثانياً رؤيته المنهجية لأحداث الشك التي وقعت للغزالى وأربكته في أزمته الثانية، مع أنها قد حدثت في شبابه كما ذكر أن نكيمورا أحد المتخصصين في الغزالى سهل الأمر مما لا يؤدى إلى أى التباس في الفهم.

[12]– راجع مثلاً د. عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى، ط 2 الكويت 1977م.

[13]– الغزالى: ميزان العمل، ط القاهرة 1926م، ص 216.

[14]– قارن ميزان العمل، معيار العلم، تهافت الفلاسفة، ثم انظر معارج القدس والمقصد الأسنى والمنقذ من الضلال، وفيها تبدو مراجعة الغزالى لما سبق أن كتبه، فيجدد روح القضايا ويعيد فهم ما قال وأثبت، فبعد اهتدائه للكشف الصوفي ألف معارج القدس والمقصد الأسنى بعد المنقذ، وبرغم قوله أن العقل ليس له مجال في مسائل ما وراء الطبيعة، أكثر من إثبات ذات الرسل، والنظر في دليل المعجزة، وما وراء ذلك فالعقل معزول عنه بالكلية، راجع المقصد الأسنى ص 37 (من ط القاهرة 1926) فهل ينقض الغزالى ما قاله بالأمس، كلا والدليل على ذلك أنه عندما تحدث عن هذه النظرة العقلية بين مسائل كشفية حدسية خاصة بالمعاينة القلبية، وليست نتاجاً للعقل وضح في الكتاب صلة الكشف بالعقل، فقال: "إن العقل لا يصطدم مع الكشف في شئ، غاية ما هنالك أن العقل لضعفه وقصوره يعجز أحياناً عن أن يبدى الرأى في مسألة ما، فيسعفه الوحى والإلهام بتبيانها، فتارة يدرك العقل وجه الحكمة فيها وهنا يستطيع أن يشد أزر الوحى والإلهام بما يملكه من فنون الأدلة الفكرية، وتارة أخرى لا يدرك وجه الحكمة، فيقف صامتاً لا يملك المساعدة، وليس معنى هذا القول باستحالة المسألة عنده، ففرق كبير بين ما يعجز العقل عن إدراكه

وبين ما يدرك وجه استحالته" فالرجل لا يستغنى عن العقل، بل يجعله كلما أمكن شارحاً للإلهام والكشف، قارن أيضاً معارج القدس.

15 – راجع ابن طفيل: حى ابن يقظان، قدم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة بالمغرب، ط 5، 1992م ص ص 113 – 116، السبكى: طبقات الشافعية الكبرى جـ 4، ص 132، د. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى ص ص 18 – 42، قارن د. عابد الجابرى: مقدمة فصل المقال لابن رشد، مركز دراسات الوحدة العربية 1997 م ص 21 وص40.

= and also see for example, Macdonald "The life of Al - Ghazali" journal of American oriental studies, xx, (1899), pp. 71 – 132, and Maccarthy, "Freedom and fulfillment", An Annotated translation of Al –Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevent works of Al – Ghazali, Boston, Twanye publishers, 1980.

16 – د. عابد الجابرى: مقدمة فصل المقال لابن رشد، والواقع إن رأى الجابرى عن تهافت الغزالى لا يخرج عن دأبه الدائم في وصمه للفكر الإسلامى في المشرق بالجمود والتعسف واللاعلمية والمعاداة للحرية، ولغياب وعى الرجل الحضارى نجده يرد الفكر المشرقى خاصة عند الغزالى إلى الأفكار الهرمسية والغنوصية القديمة متناسياً التشابه الظاهرى بين النصوص، وغافلاً عن ظاهرة التشكل الكاذب (pseduomorphism) بين الحضارات، وهذا لتحقيق مقولته الكلية القبلية التي قيدت كل رؤاه الفكرية، وأعنى بها القطيعة المعرفية أو الأبستمولوجية المطلقة، فلابد أن يكون هناك قطيعة معرفية مطلقة بين المشرق والمغرب، حتى يصير المشرق – على حد فهمه – علامة على نكوص الأمة، إذ يقوم في نظره على عقل غنوصى في أفكاره، فيضحى بالعقل الذي عليه بناء الحضارة في سبيل المعرفة الأخروية، التي لا تقيم علماً، ومن ثم يصبح المشرق كما قلت أداة

للنكوص بل والتبعية، وعندئذ يصير المغرب ومثاله ابن رشد، علامة على نهوض الأمة لأن فكره يقوم على منهجية العقل البرهانى الذي عليه قيام النهضة ومثاله أوربا التي نهضت ابتداءً من الأندلس في المغرب الإسلامى، ونسى أن ابن رشد نشأ في طور انهيار الحضارة الإسلامية، أعنى في طور مدنيتها، وارتد إلى مفهوم العقل بمعناه الأرسطى، ضارباً بما توصل إليه الغزالى من منظومة العقل عرض الحائط، وهى المنظومة التي تبدأ بالأنا الحسية فالأنا المنطقية، وهو ما فجر ينابيع النهضة في شريان العقل الأوربى الذي أصابه الخمول والكسل. وحكم الجابرى لا يقوم على أدلة عقلية مقنعة وواضحة، وإنما يقوم على القصور والتجنى الذي لا يمكن تبريره، فالرجل دجماطيقى النزعة، نقل مقولة القطيعة المعرفية المطلقة عن (باشلار) بمنطقه المتعسف، وطبقها على رؤاه الخاصة، فجاءت تلك الرؤى في كثير من الأحيان مفككة الأوصال لا تستقيم على روابط حقيقية، وإن كانت تبدو للقراءة الأولى مرتبطة بشئ من الاتساق المنطقى. راجع د. عابد الجابرى: نقد العقل العربى، التكوين م1، البنية م2، دراسات الوحدة العربية ط5 بيروت 1991م، ط4 بيروت 1994م على التوالى.

17 – هو تعبير عبد الغافر الفارسى معاصر الإمام الغزالى، راجع السبكى، طبقات الشافعية الكبرى، جـ 6، ص 209.

= CF. Also Abu sway, Ibid, p. 90.

18 – راجع الغزالى: المنقذ من الضلال، ص48، وقد علق الشهرستانى في كتابه الملل والنحل على مذهب التعليم والمسمى بالباطنية، بأنه عقيدة فرقة تنسب نفسها إلى إسماعيل ابن جعفر الصادق، وقد ظهر هذا المذهب في بدايته في شكل دينى خالص، حيث قرر أن لكل ظاهر باطناً، ولكل شرع تأويلاً، وعرف بأسماء عديدة مثل القرامطة والمزدكية والملحدة، وقالوا عن الله تعالى: "إنما لا نقول هو موجود ولا موجود، ولا عالم ولا جاهل..." – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً – وإذا كان منشأ هذه الفكرة دينياً، إلا أنها نحت بعد ذلك منحىً سياسياً واضحاً، بإشاعتها

فكرة الإمام المعصوم، مما دفع نظام الملك إلى الاستعانة بالغزالى للرد عليها، لما رأى خطرها على الخلافة. الشهرستانى: الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلانى، في مجلدين، مطبعة البابى الحلبى، القاهرة 1979م، ط 2، ص 191، راجع الغزالى، المنقذ من الضلال، هامش 1، ص 48.

[19]– ابن كثير: البداية والنهاية، في 14 جزء، ط 12، القاهرة 1932م، ص 148 وما بعدها (وصف سنوات 484 هـ إلى 488 هـ).

[20]– Macdonald "The life of Al – Ghazali" p. 92.

[21]– Maccarthy, "Freedom and fulfillment", p. 30 and etc…,

= قارن د. جميل صليبا: تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت 1995م، ص 405 (حيث يصدق على حقيقة دلالة كتاب المنقذ).

= and CF. , Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris urin 1958 , and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

= and also Campamini, M. Al – Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19, pp. 258 – 294

(وهو يناقش حياة الغزالى بشئ من التفصيل)

= and also Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , jounal of the American oriental society 1963 v. 21, pp 46 – 59

(وهو يفسر ما يدعوه وات بالأزمة الحضارية كأساس وخلفية لتحول الأمام الغزالى)

[22]– Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , p. 140.

[23]– Margaret Smith: Al- Ghazali , the mystic, London , Luzac, 1944 , p. 23.

[24]– Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion , p. 49.

[25]– عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، ص 494 وما بعدها، وهو يشير نقلا عن أحد الدوريات الطبية (A text book of the practice of medicine, ed. By F.W. price, Oxford, London 1947) إلى أن الكنظ أو الغنظ هبوط في قوى الجسم والعقل بنتج عنه اضطراب نفسى يتسم بالقلق، ويرده إلى العوامل الوراثية، وبأنه يظهر على إثر صدمة نفسية.

[26]– Ref. M. M. Abu sway: Al – Ghazali , Ibid. , p. 90.

[27]– ابن كثير: البداية والنهاية، جـ 12، ص 144 (أحداث 486 هـ).

[28]– راجع ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة 1949م، جـ 2، ص 157 وما بعدها (رقم 145).

[29]– المصدر السابق: (رقم 140).

[30]– المصدر السابق: (رقم 217)، وقارن ابن كثير: البداية والنهاية، جـ 11 ص 229 وما بعدها (أحداث عام 334هـ).

[31]– المصدر السابق: (رقم 290).

[32]– المصدر السابق: جـ 4، (رقم 604)، ويتحدث ابن خلكان كذلك عن شقيق البلخى الذي تنازل عن ممتلكاته وأخذ نفسه بالسعى للمعرفة، راجع جـ 2 رقم 276، كما ذكر أحمد الغزالى الأخ الأصغر لأبى حامد في الجزء الأول تحت رقم 37، راجع في كل ما تقدم بخصوص الصوفية المذكورين في المتن: الغزالى، المنقذ ص 57 وما بعدها (المتن والهامش).

33 – راجع السبكي: المصدر السابق، جـ 6، ص 195، حيث أن معلم الغزالى في جرجان كان أبو نصر الإسماعيلى واسمه الكامل هو محمد ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 405 هـ، 1014م، والأستاذ الفعلى هو إسماعيل ابن مسعدة ابن أحمد ابن إبراهيم ابن إسماعيل، توفي 477 هـ، 1087م، قارن محمد رضا: الغزالى حياته وصفاته ص 6.

34– د. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالى، ص 20، السبكى: المصدر السابق، جـ 6، ص 196، حيث ذكر أن العلامة الجوينى إمام الحرمين، كان يطلق على الغزالى محيط المعرفة.

35– راجع الغزالى: المنقذ (الطبعة المذكورة آنفاً)، ص ص 59 – 64.

36– المصدر السابق: ص 58

37– المصدر السابق: الموضع السابق.

38– المصدر السابق: ص 71، د. سليمان دنيا، الحقيقة عند الغزالى، ص56.

39– المصدر السابق: ص 25 وما بعدها.

40– المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.

41– Ref. Macdonald "The life of Al – Ghazali" p. 92.

42– د.عبد الرحمن بدوى: خريف الفكر اليونانى، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م، ص ص69–85.

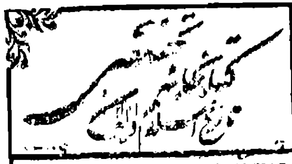
43– راجع فيكتور شلحت اليسوعى: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالى، المطبعة الكاثوليكية، لبنان 1959م، ص 26 وما بعدها.

44– الغزالى: المنقذ، ص 30.

45– الغزالى: إحياء علوم الدين، في خمسة أجزاء، تقديم د. عامر النجار، تحقيق محمد عبد الملك الزغبى، دار المنار ومكتبة فياض، القاهرة، بدون تاريخ، جـ 1، ص 159.

46- الغزالى: المنقذ ص 42.

47- المصدر السابق: ص 34.



48- المصدر السابق: ص 25.

49- المصدر السابق: ص 71.

50- فيكتور شلحت اليسوعى: مقدمة القسطاس المستقيم للغزالى، ص 27 نقلاً عن:

Bouygés, M., sur publications relatives à Al Chazali, in mélange, M.S.I,t. VIII, fasc. 8, Beyrouth, 1922.

51- الغزالى: المنقذ، ص 48.

52- المصدر السابق: ص 66.

53- المصدر السابق: الموضع السابق.

54- المصدر السابق: الموضع السابق.

55- د. سيد حسين نصر: الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجى، بيروت، بدون تاريخ، ص 96 حيث يرى أن الكشف الصوفي يعبر عن المقام الذي لا وجود فيه لأي حجاب بين الله تعالى وقلب الصوفي، وفيه ينكشف كل شئ في الأرض والسماء لعين قلبه، حيث تتفجر المعرفة على نحو كشفي داخلى في صورة البصيرة والتجليات الوجدانية التي تزال عنها الحجب كما قال كارادفو في كتابه الغزالى الذي ترجمه عادل زعيتر للعربية وطبعته المؤسسة العربية للدراسات والنشر في بيروت 1984م، ص 183 وما بعدها، غير أننا نلاحظ أن الغزالى يتكلم عن نور إلهى أعاد له الثقة في العقل.

56- الغزالى: أحياء علوم الدين، جـ 5، ص 30.

57- المصدر السابق: جـ 4، ص 574.

58- المصدر السابق: الموضع السابق، راجع في معنى المجاوزة مارتن هيدجر: ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، راجعه د. عبد الرحمن بدوى، دار الثقافة القاهرة 1974.

59- الغزالى: معيار العلم، ص 142.

60- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى، ص 319 وما بعدها، قارن ابن سينا: كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات) تحقيق الأب قنواتى، محمد يوسف موسى، راجعه د. إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960م، ص 281، وأيضاً الإلهيات جـ 1، المقالة الأولى (فصل في الدلالة على الموجود والشئ وأقسامهما)، طبعة حجر طهران، ص 26 وما بعدها، وأيضاً الإلهيات تحقيق آية الله حسن زاده الآملى، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى ط 1، قم إيران، 1418 هـ / ص 39 وما بعدها، حيث يقول ابن سينا: "إن الموجود، والشئ، والضرورى، معانيها ترتسم في النفس ارتساماً أولياً، وليس الارتسام مما يحتاج إلى أن يجلب بأشياء أعرف منها، فإنه كما في باب التصديقات مبادئ أولية يقع التصديق بها لذواتها، ويكون التصديق بغيرها، بسببها..."، ابن سينا كتاب الشفاء، القسم السادس (النفس) بتحقيق الأب قنواتى، سعيد زايد، مراجعة د.إبراهيم مدكور، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1975، ص 225 وما بعدها، (النفس) من كتاب الشفاء، طبعة المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت 1982م، ص251، راجع أيضاً د. إبراهيم مدكور: الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف بمصر 1976، ط 3، ط 1 1976، ص 146 وما بعدها.

61- الدور الفلسفي: (vicious circle) هو تعريف شئ أو البرهنة عليه بشئ آخر لا يمكن تعريفه أو البرهنة عليه إلا بالأول، ويقول الجرجانى في تعريفاته (مادة الدور)، أن الدور يعنى "توقف الشئ على ما يتوقف عليه ... والفرق بين الدور وبين تعريف الشئ بنفسه هو أن الدور يلزم تقدمه عليها إن كان صريحاً، كما يتوقف أ على ب، أو إن كان دوراً مضمراً فيتوقف عليه بمراتب، كما يتوقف أ على ب، وب على جـ، وجـ على أ، وفي تعريف الشئ بنفسه يلزم تقدمه على نفسه بمرتبة واحدة "، الجرجانى: تعريفات، ط مصطفي البابى الحلبى، القاهرة 1938م ص 94، راجع أيضاً د. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، المجلد الأول دار

الكتاب اللبنانى، بيروت، ط 1 ، 1971م ص 566، حيث يقول: "الدور في اللغة عود الشئ إلى ما كان عليه، والدور في المنطق علاقة بين حدين يمكن تعريف كل منهما بالآخر، أو علاقة بين قضيتين يمكن استنتاج كل منهما من الأخرى، أو علاقة بين شرطين يتوقف ثبوت أحدهما على ثبوت الآخر"

-62 ابن سينا: لباب الإشارات، شرح فخر الدين الرازى، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، ط 1، 1986 م، ص 116.

-63 ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى، ص 319، كتاب الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، طبعة القاهرة 1960 م، ص 281، حيث يصوغ ابن سينا الدليل كما يلى: "لو خلق الإنسان دفعة واحدة، وخلق متباين الأطراف، ولم يبصر أطرافه، واتفق أن لا يمسها ولا تماست، ولم يسمع صوتاً... وجهل وجود أعضائه، ويعلم وجود انيته شيئاً مع جهل جميع ذلك، وليس المجهول بعينه هو المعلوم، وليست الأعضاء لنا في الحقيقة إلا كالثياب".

-64 المصدر السابق: الموضع السابق.

-65 ديكارت: التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو لامصرية بالقاهرة، بدون تاريخ، التأمل الثانى، ص 94، ونفس الكتاب تحت عنوان "تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى" ترجمة د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت — باريس، ط 3، 1982م، ص 70.

-66 ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1973م، ص 161، وجدير بالذكر هنا، أن ديكارت دون شك قد اطلع على شرح معنى الجوهر العقلى، بصورة أوضح، كما هى عند الرازى، في كتابه المباحث المشرقية، لأن هذا الشرح يرتبط بالاعتراضات والردود على هذا التحديد القائم على المطابقة بين

وجود العقل وماهيته، وهذا الاعتراضات والردود ذاتها تكررت بعينها في فلسفة ديكارت، مما يدل من جديد على أن ديكارت تبنى مذهب ابن سينا ابتداءً من الشك حتى إثبات تعيين الأنا المنطقية (النفس من حيث كونها قائمة على مبادئ منطقية كالهوية وعدم التناقض) ومغايرتها للجوهر المادى، بعد أن خلط بين مذهبى ابن سينا والغزالى، وهو ما أكده المستشرق الإيطالى (فولارنى) وكذلك الأستاذ (تيكر) بجامعة كمبريدج، كما ألمح إلى ذلك د. محمد سعيد الشيخ في كتابه

Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic phlosophy , the Octagon Press London, 1982, p. 77. and ref. Also, W. kneale: The development of logic, London , Oxford, 1961, p. 320

وراجع أيضاً سلفادور غومت نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة عثمان الكعاك، الدار التونسية للنشر 1977م، راجع مثلاً ص 97، د. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفي بين الغزالى وديكارت، مكتبة الأنجلو المصرية ط 2 1981م، فعلاقة ديكارت بالغزالى وابن سينا لم تعد مجهولة، فالدراسات الحديثة تؤكد نقل ديكارت عن الغزالى وابن سينا حرفياً، كما أن العلاقة بين الغزالى وكانط ليست بعيدة عن ذلك وهو أمر يحتاج إلى دراسة تفصيلية وعميقة، تظهر العلاقة الحقيقية بين كانط والغزالى، والذي يكاد يكون نقد العقل الخالص أو المجرد عند كانط مؤسساً على نفس التحليلات والقضايا التي قام عليها تهافت الفلاسفة عند الغزالى، والفرق هو إعادة كانط تركيب القضايا بالمصطلحات الحديثة.

=Ref. S. Körner: Kant, Ch. 5, the source of the ideas of pure reason and absolute metaphsical indgement pp. 106 – 120

وراجع أيضاً د. محمد ياسين عريبى، مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامى المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، بدون تاريخ ص 106، وله يرجع الفضل في نحت مصطلحات الأنا المنطقية والحسية والمتعالية في التعبير عن أطوار العقل.

67- راجع النص الذي يشير إليه هامش 61 من هذا البحث نقلاً عن لباب الإشارات لابن سينا بشرح فخر الدين الرازى ص 100.

68- كانط: نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبه، مركز الإنماء القومى، لبنان، بدون تاريخ ص 100.

= and Kant: An commentary to Kant's critique of pure reason, by Kemp Smith, Edi., 2, Macmillan Press, London and M. S. A., 1979, p. 208 (Ch. Deduction of the pure concepts of the understanding)

قارن أيضاً د. عبد الرحمن بدوى: إمانويل كنت، وكالة المطبوعات، الكويت ط 1، 1977م ص 217.

= Ref. M. Saeed Sheikh: Islamic phlosophy , p. 114 … etc.

69- ابن سينا: التعليقات، ص 79.

70- ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة قم بإيران، ص 40 وما بعدها.

71- المصدر السابق: ص 41.

72- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط 2، 1411 هـ، ج 1، ص 373 وما بعدها.

73- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثانى) ص 245.

74- المصدر السابق: ص 332، قارن ص 320 وشرح الطوسى للنص، ابن سينا، المباحثات ص 133، الغزالى: معيار العلم، ص 152.

75- ابن سينا: التعليقات، ص 132.

76- المصدر السابق: الموضع السابق وما بعده.

77- المصدر السابق: ص 148.

78- الفارابى: عيون المسائل (في ثمانية رسائل للفارابى)، مطبعة السعادة بمصر، ط 1، 1907، ص 23.

79- ابن سينا: التعليقات، ص 150.

80- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (الفسم الثالث، الإلهيات) ط 3، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص 4.

81- فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، ط 2، ج 1، ص 32.

82- ابن سينا:كتاب النجاة، نقحه وقدم له د. ماجد فخرى، دار الآفاق ببيروت، 1985م، ص 272.

83- ابن سينا: التعليقات، ص 77.

84- المصدر السابق: ص 70.

85- الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق ببيروت، ط 5، بدون تاريخ، ص49.

86- ابن سينا: التعليقات، ص 62.

87- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص55.

88- ابن سينا: النجاة، ص 265.

89- راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م، ص ص 31 – 32، وفي المذهب السينوى، راجع ص ص 9 – 35.

90- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث، الإلهيات)، ص 257.

91- ابن سينا: النجاة، ص 255.

92- ابن سينا: عيون الحكمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 2، 1980م، ص 19 وما بعدها.

-93 راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى، ص ص 27 – 35.

-94 ابن سينا: التعليقات، ص 45.

-95 المصدر السابق: ص 39، ابن سينا: النجاة، ص 291.

-96 ابن سينا: عيون الحكمة، ص 27.

-97 راجع د. عادل محمود بدر: قدم العالم بين ابن سينا وفخر الدين الرازى، ص 23 وما بعدها، قارن ابن سينا: النجاة ص 290، فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ 1 (طبعة قم بإيران)، ص 124 وما بعدها.

-98 الفارابى: أراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46، ابن سينا: الشفاء (الإلهيات)، طبعة طهران، جـ 1، مقالة 1، فصل4، ابن سينا: النجاة، (الإلهيات) ص ص 261 – 276، قارن: د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، الدار المتحدة للنشر ببيروت، 1974م، ص ص 204 – 206، د. سامى نصر لطف: نماذج من فلسفة الإسلاميين، جـ 1، ط 2، القاهرة 1983، ص ص 219 – 222.

-99 ابن سينا: النجاة، ص 115.

-100 فخر الدين الرازى: المباحث المشرقية جـ 1 (طبعة قم بإيران)، ص 655.

101 – د. عبد الرحمن بدوى: إمانويل كنت ص 193، كانط: نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبه، ص 64، حيث يترجم هذا النص كما يلى: "الزمان ليس أفهوماً إمبيرياً مشتقاً من أى تجربة، ذلك أن المعية شأنها شأن التتالى لا تدرك إن لم يشكل تصور الزمان أساساً لها. وبموجب هذا الشرط فقط يمكن تصور أن شيئاً يوجد مع شئ آخر في زمن واحد (معاً)، أو في أزمنة مختلفة (لعى التوالى)."

= and Kant: A critique of pure reason , p. 123.

[102] – الغزالى: معيار العلم، ص ص 129 – 142، محك النظر: ص64، حيث يقول الغزالى: "... إن جميع قضايا الوهم (الخيال) ليست كاذبة، فإنها توافق العقل في استحالة وجود شخص في مكانين، بل لا تنازع في جميع العلوم الهندسية والحسابية وما يدرك بالحس، وإنما تنازع فيما وراء المحسوسات، لأنها تمثل غير المحسوس بالمحسوس، إذ لا تقبله إلا على نحو المحسوسات، فحيلة العقل في أن يثق بكذبه وبقضاياه مهما نظر فيغير محسوس أن يأخذ مقدمات يقينية يساعد الوهم عليها..."

[103] – الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص 182، قارن هامش 3 من هذا البحث وما يتعلق به في المتن.

[104] –الغزالى: المنقذ من الضلال، ص 28.

[105] – المصدر السابق: ص 26، قارن الغزالى: محك النظر: ص 65.

[106] – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص ص 239 – 240.

[107] – الغزالى: المنقذ من الضلال، ص 26، قارن الغزالى: محك النظر: ص ص 76 – 77، حيث يقول الغزالى: "ولو كلفت نفسك الشك في أن الاثنين أكثر من الواحد لم يكن الشك متأتياً... ".

[108] – المصدر السابق: الموضع السابق.

[109] – الغزالى: محك النظر: ص 29 وما بعدها.

[110] – الغزالى: معيار العلم، ص 59، قارن محك النظر: ص 59.

[111] –الغزالى: محك النظر: ص113.

[112] – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 239.

[113] – الغزالى: المنقذ من الضلال، ص 27 وما بعدها، وقارن محك النظر ص 59.

[114] – الغزالى: معيار العلم، ص 142.

[115] – الغزالى: محك النظر، ص 59 وما بعدها، (الفصل الثانى – مدارك اليقين).

[116] – المصدر السابق: ص 60 وما بعدها.
[117] – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 238 وما بعدها.
[118] – الغزالى: معيار العلم، ص 122.
[119] – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 238 وما بعدها.
[120] – المصدر السابق: ص245.
[121] – المصدر السابق: ص247.
[122] – المصدر السابق: الموضع السابق.
[123] – الغزالى: معيار العلم، ص 142.
[124] – الغزالى: المضنون الصغير (في مجموعة رسائل الإمام الغزالى في سبعة أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1994م) ص 121 وما بعدها.
[125] – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 240 وما بعدها.
[126] – المصدر السابق: ص 245، محك النظر: ص 59 وما بعدها.
[127] – يجب أن نذكر هنا أن ابن سينا وغيره من الحتميين القائلين باللزوم أو التساوق الضرورى في الطبيعة، لم ينكروا المعجزات، ولا القدرة الإلهية، وإنما كان هدفهم إبعاد الصدفة عن العلوم الطبيعية، والبرهنة من خلال الحتمية على المعجزات بطريق غير مباشر. والغزالى لم ينكر وجهة نظرهم في المعجزات كلية، لكنه أخذ عليهم أنهم عالجوا الموضوع بشكل جزئى عندما تناولوا دور المعجزات في تأسيس الطبيعى، حيث فسروا بعض قوانين الطبيعة تفسيراً سيكو لوجياً. ولكن رؤية الغزالى النقدية للحتمية لم تكن إلا مقدمة لوضع نظريته الجديدة في تفسير قوانين الطبيعة على ضوء الاحتمال، وهكذا يؤسس الغزالى نظرية الاحتمال انطلاقاً من المعجزة بالاعتماد على فكرتى مجرى العادة في الطبيعة، وما يتعلق بها بالاعتقاد في المعرفة.
[128] – راجع الغزالى: المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى، مكتبة الجندى، 1968م، ص ص 83 – 86

129 – راجع هيدجر: مبدأ العلة،ترجمة نظير جاهل،المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، ط 1، 1991م.

130 – الغزالى: الاقتصاد في الاعتقاد، طبعة مصطفي البابى الحلبى 1966م، ص 15.

131 – المصدر السابق: ص 16.

132 – راجع هامش 111 وما يتعلق به في المتن،

133 – الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 1، ص 190، قارن، التهافت، ص301.

134 – الغزالى: المضنون الصغير، ص 121، حيث يقول الغزالى في اكتشافه للشئ في ذاته، أن: "التمييز بثلاثة أمور: أحدها بالمكان كجسمين في مكانين، والثانى بالزمان، كسوادين في جوهر واحد في زمانين، والثالث: بالحد والحقيقة، كالأعراض المختلفة في محل واحد مثل اللون والطعم والرطوبة في جسم واحد، فإن المحل واحد والزمان، ولكن هذه المعانى مختلفة الذوات بحدودها وحقائقها، فيتميز اللون عن الطعم بذاته لا بمكان وزمان، ويتميز العلم عن القدرة والإرادة بذاته، وإن كان الجميع شيئاً واحدا، فإذا تصور أعراضاً مختلفة الحقائق، فبأن يتصور أشياء مختلفة الحقائق بذواتها في غير مكان أولى."، لاحظ أن الغزالى يؤكد أنه لا يوجد شئ مطلقاً لا يتميز عن غيره أياً كان التمييز بالزمان أو بالمكان أو بالذات. وهذا التمييز بين الشئ بذاته وبين التمييز الزمكانى الخاص بعالم الظواهر هو ما ارتبط في تاريخ الفكر عامة بكانط، لكن كانط فهم هذا التمييز عند الغزالى في المسألة الأولى من كتابه التهافت، حيث طبق ذلك على النقيضة الأولى في كتابه نقد العقل الخالص أو المحض، وأثبت كالغزالى أن الله والعالم والنفس أشياء في ذاتها، أى تتمايز بذاتها، وهذا التمايز هو الذي بنى حجر الزاوية لكتاب التهافت عند الغزالى، وكتاب النقد عند كانط، وكان هو الشرط الجوهرى لفهم مبدأ التمايز الذي أخذ به ليبنتز عن الغزالى، رغم أن الأول لم يكتشف مفهوم

الشئ في ذاته، مع قوله بتفرد المونادات واختلافها التام فيما بينها، نقلاً عن الأنوار المتفردة بذواتها عند الغزالى في كتابه مشكاة الأنوار، راجع كذلك في هذا الموضوع د.محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، ص 137.

135 – الغزالى: المنقذ، ص 28، راجع هامش 103، وما يتعلق به في المتن.

136 – المصدر السابق: الموضع السابق.

137 – المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، ص 56 وما بعدها.

138 – المصدر السابق: ص 29.

139 – المصدر السابق: الموضع السابق.

140 – الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 1، ص 158 وما بعدها.

141 – الغزالى: المنقذ، ص 28 وما بعدها، قارن د. محمد ياسين عريبى: مواقف ومقاصد، مواضع متفرقة.

142 – المصدر السابق: ص 30.

143 – المصدر السابق: ص 66.

144 – الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 1، ص 109.

145 – المصدر السابق: الموضع السابق.

146 – المصدر السابق: ص 162.

147 – الغزالى: المضنون الصغير، ص 121 وما بعدها.

148 – الغزالى: تهافت الفلاسفة ص 147.

149 – ابن سينا: التعليقات، ص 22.

150 – الفارابى: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 46.

151 – راجع هامش 147، وما يتعلق به في المتن من دليل الغزالى على وجود الشئ في ذاته.

152 – الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 1، ص 162.

153 – الغزالى: المنقذ، ص 28، راجع ما سبق.

154 – المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.

[155] — راجع بخصوص المذهب السوفسطائى: د. عبد الرحمن بدوى، ربيع الفكر اليونانى، مكتبة النهضة العربية، ط 4، القاهرة 1969م، ص 165 وما بعدها.

[156] — الغزالى: المنقذ، ص 27 وما بعدها.

[157] — المصدر السابق: ص 26 وما بعدها.

[158] — المصدر السابق: ص 29 وما بعدها، قارن د. زكريا بشير إمام: دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991م، ص 263 وما بعدها.

[159] — المصدر السابق: ص 81.

[160] — المصدر السابق: ص 67.

[161] — المصدر السابق: ص ص 31 – 61.

[162] — المصدر السابق: ص 46.

[163] — الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 3، ص 393.

[164] — المنقذ: ص 29.

[165] — المصدر السابق: الموضع السابق.

[166] — راجع الغزالى: القسطاس المستقيم، ص 43.

[167] — الغزالى: إحياء علوم الدين، جـ 2، ص 139، جـ 3، ص ص 139 – 141، معارج القدس (مجموعة رسائل الغزالى: ص ص 64 – 65)

[168] — الغزالى: راجع مشكاة الأنوار، (في مجموعة رسائل الغزالى، في سبعة أجزاء)، منشورات محمد على بيضون، ط 1، 1994م، ص ص 3 – 36.

[169] —الغزالى: المنقذ، ص 29.

[170] — المصدر السابق: الموضع السابق، قارن د. زكريا بشير إمام، دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، ص 265 وما بعدها.

[171] — المصدر السابق: ص 30.

[172] — راجع هامش 167 وما يتعلق به في المتن، قارن الغزالى: معارج القدس، ص 64 وما بعدها.

173 – د. عبد الرحمن بدوى، خريف الفكر اليونانى، ط، ص ص 69–85.

174 – راجع د. محمد على أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، مكتبة الأنجلو المصرية، ط 1، 1959م، قارن د. عادل محمود بدر: فكرة التصوف عند السهروردى المقتول، من رسائله خاصة، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب جامعة طنطا.

175 – الغزالى: معيار العلم (منهج البرهان) ص 20.

176 – الغزالى: المنقذ، ص ص 38 – 40.

177 – المصدر السابق: ص 44 وما بعدها.

178 – يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط5، بدون تاريخ، ص338، قارن إميل بوترو: العلم والإيمان، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1973م، ص ص 205 – 206 حيث يرى أن العلم نفسه هو الذي يشير بإمكان تحقق المعرفة الأعلى من المعرفة العلمية ذاتها، حيث تكون هذه المعرفة الأعلى شرطاً ضرورياً لتحقق المعرفة العلمية المشروطة بها هي ذاتها. لأن ما هو نسبي لا يكون إلا مشروطاً، بل يكون شرطه كما قلنا يُظهر ولا يظهر، ينير ولا ينار.

179 – المرجع السابق: ص358 وما بعدها.

المصادر والمراجع

أولاً: مؤلفات الغزالى:

1- المنقذ من الضلال: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى رقم (7). وضع حواشيه وقدم له أحمد شمس الدين، منشورات محمد على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، 1997م.

2- معيار العلم (في فن المنطق): تحقيق محيى الدين الكردى، المطبعة العربية بمصر، ط 2، 1937م.

3- تهافت الفلاسفة: تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا، مجموعة ذخائر العرب، رقم 15، ط 6، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ.

4- محك النظر (في المنطق): ضبطه وصححه محمد بدر الدين النعسانى، دار النهضة الحديثة، بيروت - لبنان، 1966م.

5- ميزان العمل: طبعة القاهرة، 1926.

6- إحياء علوم الدين: تحقيق محمد عبد الملك الزغبى، تقديم د. عامر النجار، خمسة أجزاء، دار المنار، القاهرة، بدون تاريخ.

7- القسطاس المستقيم: قدم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، المطبعة الكاثوليكية، طبعة أولى، بيروت، 1959م.

8- المقصد الأسنى في أسماء الله الحسنى: مكتبة الجندى، القاهرة، 1968م.

9- المضنون به على غير أهله (الصغير): ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

10-مشكاة الأنوار: ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالى، منشورات على بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1994م.

11-الاقتصاد في الاعتقاد: نشره مصطفي البابى الحلبى، مصر، 1966م.

ثانياً: المصادر العربية

1- ابن خلكان: وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، القاهرة 1949م.

2- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الثانى، تحقيق د. سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1958م، القسم الثالث (الطبيعيات)، ط 3، دار المعارف بمصر بدون تاريخ.

3- ابن سينا: الشفاء، القسم الأول (الإلهيات)، حققه الأب قنواتى، د. محمد يوسف موسى، راجعه د.إبراهيم مدكور، القاهرة، 1960م، الإلهيات، طبعة طهران، 1303 هـ، والإلهيات، تحقيق آية الله زاده الآملى، مركز التوزيع والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامى، ط 1، قم إيران، 1418هـ، القسم السادس (النفس من الطبيعيات) حققه الأب جورج قنواتى، سعيد زايد، راجعه د. إبراهيم مدكور، القاهرة، 1975م.

4- ابن سينا: المباحثات، نشره د. عبد الرحمن بدوى في كتابه (أرسطو عند العرب)، وكالة المطبوعات بالكويت، ط 3، 1973م.

5- ابن سينا: التعليقات، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973م.

6- ابن سينا: عيون الحكمة، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوى، ط2، وكالة المطبوعات بالكويت، 1980م.

7- ابن سينا: الرسالة العرشية (في توحيده تعالى وصفاته)، (ضمن مجموعة رسائل لابن سينا)، ط 1، حيدر آباد، دائرة المعارف العثمانية، 1353م.

8- ابن سينا: النجاة، نقحه وقدم له، د. ماجد فخرى، دار الآفاق، بيروت، 1985م.

9- ابن سينا: لباب الإشارات، شرح فخر الدين الرازى، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بمصر، ط 1، 1986م.

10- ابن كثير: البداية والنهاية، 14 جزء، القاهرة، 1932م.

11-ابن طفيل: حى بن يقظان، قدم له وحققه، د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة، المغرب، ط 5، 1922م.

12-التهانوى (محمد على الفاروقى): كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق د. لطفي عبد البديع ط 1، ط 2، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والتلارجمة والنشر، 1963م.

13-الجرجانى (على بن محمد): التعريفات، نشرة عيسى البابى الحلبى، مصر، 1938م.

14-الرازى (فخر الدين): المباحث المشرقية، مكتبة بيدار، قم بإيران، في جزئين، ط 2، 1411هـ، طبعة حيدر آباد، في جزئين، 1945م.

15-الرازى (فخر الدين): شرح لباب الإشارات، تحقيق د. أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، بمصر، ط 1، 1986م.

16-السبكى (تاج الدين): طبقات الشافعية الكبرى، القاهرة، 1324هـ.

17-الطوسى (نصر الدين): شرح الإشارات والتنبيهات، تحقيق د. سليمان دنيا، مصر 1958م.

18-المحاسبى (الحارث): العقل وفهم القرآن، نشره حسين القوتلى، دار الفكر، بيروت، 1971م.

19-الفارابى (أبو نصر): عيون المسائل، (في كتاب ثمانية رسائل)، مطبعة السعادة، بمصر، ط 1، 1907م.

20-الفارابى (أبو نصر): آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق د. ألبير نصرى نادر، دار المشرق، بيروت، ط 5، بدون تاريخ.

21-ديكارت (رينيه): التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، 1974م.

22-كانط (إمانويل): نقد العقل المحض، ترجمة د. موسى وهبة، مركز الإنماء القومى، لبنان، بدون تاريخ.

23- ليبنتز (جوتفريد): المونادولوجيا، نقلها للعربية وعلق عليها د. عبد الغفار مكاوى، دار الثقافة بالقاهرة، 1978م.

24- هيدجر (مارتن): مبدأ العلة، ترجمة د. نصير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط 2 بيروت، 1991م.

25- هيدجر (مارتن): ما الفلسفة؟ ما الميتافيزيقا؟ هيلدرلن وماهية الشعر، ترجمة فؤاد كامل، محمود رجب، مراجعة دار الثقافة، القاهرة، 1974م.

ثالثاً: المراجع العربية

1- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور): في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جـ 1، ط 3، ط 2، دار المعارف بمصر، 1976م، 1983م.

2- إبراهيم بيومى مدكور (دكتور): معجم الفكر الإنسانى (تصدير)، المجلد الأول، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1984م.

3- أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، باريس 1996.

4- إقبال (محمد): تجديد الفكر الدينى في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1955م.

5- جعفر آل ياسين (دكتور): فلاسفة مسلمون، دار الشروق، ط 1، بيروت، 1987م.

6- جميل صليبا (دكتور): تاريخ الفلسفة العربية، الشركة العالمية، بيروت، 1995م.

7- جميل صليبا (دكتور): المعجم الفلسفي، في جزئين، دار الكتاب اللبنانى، ط 1، بيروت، 1971م.

8- زكريا بشير إمام (دكتور): دراسات نقدية في الفلسفة الإسلامية، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1991م.

9- زكى مبارك (دكتور): الأخلاق عند الغزالى، طبعة دار الشعب، القاهرة، 1970م.

10- سامى نصر لطف (دكتور): نماذج من فلاسفة الإسلاميين، جـ1، (حكماء المشرق الإسلامى)، ط 2، القاهرة، 1983م.

11- سلفادور غومت نوفالس: الفلسفة الإسلامية وتأثيرها الحاسم في فكر الغرب أثناء العصور الوسطى، ترجمة عثمان الكعاك، الدار التونسية للنشر 1977، راجع مثلاً ص 97.

12- سليمان دنيا (دكتور): الحقيقة في نظر الغزالى، دار المعارف بمصر، 1965م.

13-سيد حسين نصر (دكتور): الصوفية بين الأمس واليوم، ترجمة كمال اليازجى، بدون تاريخ.

14- عادل محمود بدر (دكتور): قدم العالم عند ابن سينا، وفخر الدين الرازى، دار الحضارة للطباعة والنشر بطنطا، 1998م.

15- عبد الرحمن بدوى (دكتور): مؤلفات الغزالى، ط 2، الكويت، 1977م.

16- عبد الرحمن بدوى (دكتور): أرسطو عند العرب، ط 3، وكالة المطبوعات بالكويت، 1978م.

17-عبد الرحمن بدوى (دكتور): إمانويل كنت، ط 1، وكالة المطبوعات بالكويت، 1977م.

18- عبد الرحمن بدوى (دكتور): ربيع الفكر اليونانى، ط 4، مكتبة النهضة المصرية، 1969م.

19- عبد الرحمن بدوى (دكتور): خريف الفكر اليونانى، ط 5، وكالة المطبوعات بالكويت، 1979م.

20- عبد الرحمن بدوى (دكتور): موسوعة الفلسفة، في مجلدين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 1984م.

21- عبد الدايم البقرى: اعترافات الغزالى، أو كيف أرخ الغزالى لنفسه، مصر، 1943م.

22- عمر فروخ: تاريخ الفكر العربى إلى أيام ابن خلدون، دار العلم للملايين، بيروت، 1972م.

23- على سامى النشار (دكتور): نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، جـ1، ط 3، دار المعارف بمصر، 1965م.

24- فيكتور شلحت: مقدمة كتاب الفسطاس المستقيم للغزالى، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1959م.

25- فيصل بدير عون (دكتور): فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، ط 2، القاهرة، 1980م.

26- كوربان (هنرى): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة، وحسن قبيس، مراجعة موسى الصدر وعارف تامر، ط 3، بيروت، 1983م.

27- لويس غارديه وجورج قنواتى: فلسفة الفكر الدينى بين الإسلام والمسيحية، نقله للعربية، د. صبحى الصالح، والأب فريد جبر، جـ1، ط1، دار العلم للملايين، بيروت، 1967.

28- ماجد فخرى (دكتور): تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. كمال اليازجى، الجامعة الأمريكية، بيروت، 1974م.

29- محمد عابد الجابرى (دكتور): فصل المقال لابن رشد (المقدمة)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997م.

30- محمد عابد الجابرى (دكتور): نقد العقل العربى، في ثلاث مجلدات، م1 تكوين العقل العربى، ط5 مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1991، م 2 بنية العقل العربى، ط 4، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1992م.

31- محمد رضا: الغزالى، حياته ومصنفاته، القاهرة، 1924م.

32- محمد على أبو ريان (دكتور): تاريخ الفكر الفلسفي، جـ 1، دار المعرفة الجامعية، الأسكندرية، 1985م.

33- محمد على أبو ريان (دكتور): أصول الفلسفة الإشراقية عند شهاب الدين السهروردى، ط 1، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة 1959م.

34- محمد ياسين عريبى (دكتور): مواقف ومقاصد في الفكر الإسلامى المقارن، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1982م.

35- يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر، ط5، بدون تاريخ.

رابعاً: المراجع الأجنبية

1– Abu sway Mustafa Mahmoud: Al – Ghazali's "spiritual crisis" reconsidered – Al shjara, Kula lumpur, 1996

2– Jabre, F.: La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologique, historique, Paris urin 1958, and its trans., to English by S. Sheikh, the octagon press, London 1981, under title (The notion of certitud) according to Al Ghazali and its psychological and historical origines.

3 –Nakamura Kojiro: an approach to Ghazali's conversion, jounal of the American oriental society vol. 21, 1963.

4 – M., Campamini,: Al – Ghazali , in S. H. Nasr and Oliver Leaman (Eds.) History of Islamic Philosophy, Rourtedge, ch. 19

5–Maccarthy, "Freedom and fulfillment", An Annotated translation of Al – Ghazali's Al- Munqith min Al – Dalal and other relevent works of Al – Ghazali , Boston , Twanye publishers , 1980.

6 – Macdonald (D. B.): The life of Al – Ghazali with especial refernce to this religious experience and opinions , journal of American oriental studies ,vol. xx, (1899).

7 –Margaret Smith: Al- Ghazali, the mystic, London, Luzac, 1944.

8 –Montgomery Watt, (W.), Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali , Edinburgh univ. press, 1963.

9 –Paul , Edward (Ed., Chief): The Encyclopedia of Philosophy , 8 vol., Macmillan and free press.

10 –Saeed Sheikh: Islamic phlosophy , the Octagon Press London , 1982.

11 –Sharif (M.M.): A History of Muslim Philosophy, atto. Harrassowtiz Wiesbaden , Two vol., 1963.

هل تنطوي رؤية الغزالي على مضمون عقلي بما يجعلها امتداداً أصيلاً لرؤية الفلسفية؟ وما مدى تكامل هذه الرؤية مع فكر الغزالي في مؤلفاته جميعاً؟ وبالتالي هل الغزالي هو المسؤول حقاً عن توقف التفلسف والعلم في الشرق بانتصاره للتصوف وتأليف لكتاب تهافت الفلاسفة؟

بالمنهج النقدي المقارن يشغل عادل محمود بدر تلك الأسئلة في أزمة الغزالي الروحية وسيرته الذاتية وما بين الأنا المنطقية واكتشاف الأنا المتعالية. وبالتالي: مجاوزة الغزالي للميتافيزيقيا النظرية وحواره مع تاريخ الفلسفة. وبخاصة الميتافيزيقية السينوية. وصولاً إلى النتائج الفلسفية للرؤية الغزالية.

